

D^r RENÉ LAFORGUE

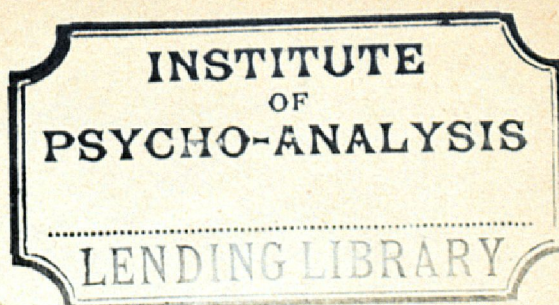
RELATIVITÉ DE LA RÉALITÉ

*Réflexions sur les Limites de la Pensée
et la Genèse du Besoin de Causalité*

LES ÉDITIONS DENOËL

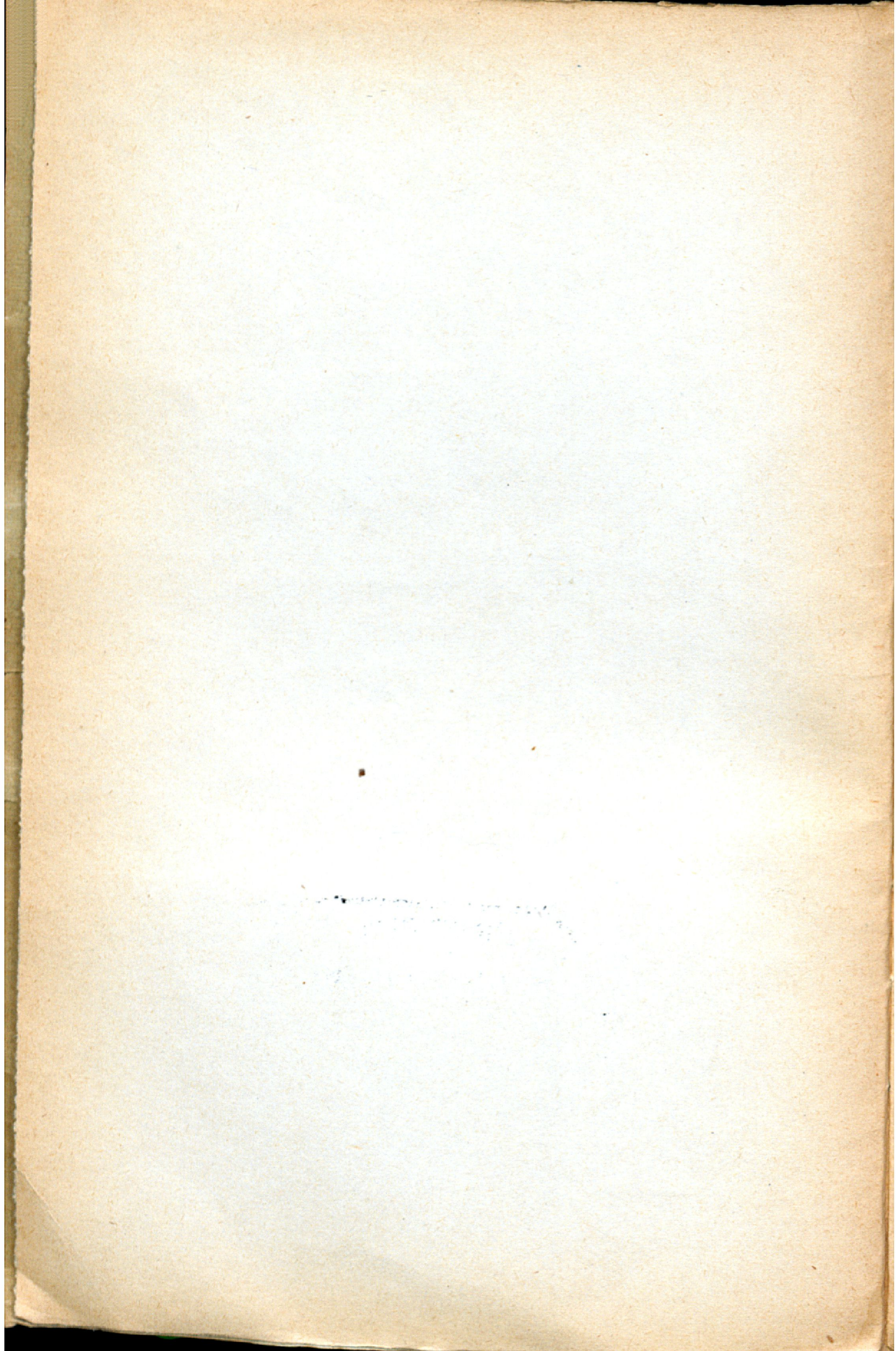
L.1549

* * * * *
*
*
* INSTITUTE OF PSYCHO-ANALYSIS *
*
* PRESENTED BY *
*
* DR. ERNEST JONES *
*
* 1941 *
*
* * * * *



INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY

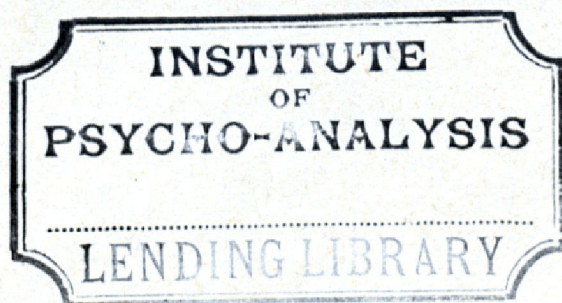
DIE PSYCHOANALYTISCHE UNIVERSITÄT IN BERLIN



*A Kitty et à Ernst Jones
en amicallement
R. Laforgue*

RELATIVITÉ DE LA RÉALITÉ

Réflexions sur les Limites de la Pensée
et la Genèse du Besoin de Causalité



DU MÊME AUTEUR

La Psychanalyse et les Névroses, en collaboration avec le D^r ALLENDY
(Payot, 1925).

Le Rêve et la Psychanalyse, en collaboration avec ALLENDY, PICHON et
JANSSEVES (Maloine éditeur, 1926).

L'échec de Baudelaire (Denoël et Steele, 1930).

Clinique Psychanalytique (Denoël et Steele, 1936).

Libido, angoisse et civilisation (Denoël et Steele, 1936).

D^r RENÉ LAFORGUE

RELATIVITÉ DE LA RÉALITÉ

Réflexions sur les Limites de la Pensée
et la Genèse du Besoin de Causalité

LES ÉDITIONS DENOËL
19, RUE AMÉLIE, 19
PARIS

Copyright by Éditions Denoël, Paris, 1937.

CHAPITRE PREMIER

A PROPOS DE L'ANGOISSE

L'angoisse et les multiples symptômes auxquels elle peut donner lieu forment un chapitre important de la clinique psychanalytique. Nous avons affaire à une foule de malades, comme les anxieux, les phobiques et les hypocondriaques, chez qui l'angoisse occupe le premier plan de la symptomatologie. Chez d'autres, au contraire, comme les obsédés, les hystériques, les paranoïaques, les malades atteints de névroses d'échec, de schizophrénie, l'angoisse disparaît plutôt derrière les manifestations de défense qu'invente le malade pour lui échapper. Cette manifestation de défense et l'angoisse elle-même peuvent être plus ou moins apparentes, suivant le cas. Mais l'angoisse reste, selon le mot de Freud, au centre du problème des névroses. Et c'est l'étude des névroses qui nous a fait comprendre le rôle de l'angoisse dans le développement des civilisations. Aussi pour comprendre la civilisation et la place qu'elle occupe dans l'économie psychique de l'homme, devons-nous étudier d'abord l'angoisse dans la névrose.

Pour se rendre compte de son rôle dans la névrose il faut essayer de la ramener à une manifestation simple, que tout le monde comprenne. L'angoisse joue normalement chaque fois que l'individu se sent menacé. Freud lui attribue alors un rôle quasi biologique qui consiste à avertir l'individu de l'approche du danger.

Elle se manifeste par une sorte de crise émotionnelle qui se traduit par de la tachycardie, de l'oppression, de la dyspnée,

des phénomènes vaso-moteurs et des troubles de l'activité gastro-intestinale pouvant aller jusqu'à la diarrhée dans certains cas et dans d'autres jusqu'à la constipation : la diarrhée pour l'angoisse violente, la constipation pour l'angoisse diffuse qui inhibe et paralyse les fonctions de l'organisme. Psychiquement, c'est ou bien l'affolement avec agitation, ou la terreur avec inhibition, ou encore une angoisse sourde du sujet qui se sent menacé, persécuté, sans savoir par qui ni par quoi. Les individus réagissent de manière diverse à ces crises émotionnelles ; les uns sont paralysés, les autres agités ; les uns fuient en arrière, les autres en avant. Dans les névroses, l'angoisse ne paraît pas justifiée par les circonstances. Elle semble dépendre de causes indiscernables ou incompréhensibles, ou bien le névrosé la rapporte à des causes fictives. Il la rationalise.

Freud suppose que les premières réactions d'angoisse d'un individu remontent à sa naissance. D'après lui, la naissance aurait pour ainsi dire créé le réflexe conditionné de l'angoisse. Celle-ci remplirait, à ce moment-là, une fonction biologique : faire respirer le nouveau-né, faire battre son cœur et le faire crier.

Quoiqu'il en soit, il est certain que l'angoisse joue avec la précision d'un réflexe dans tous les cas de danger et aussi toutes les fois qu'un individu quitte un état connu pour un autre, inconnu et susceptible donc de lui réserver des surprises.

Pour comprendre l'angoisse névrotique, il faut arriver à saisir la cause secrète qui la déclenche dans la sensibilité. Pour cela, il faut nous faire une idée de la manière dont l'appareil psychique de l'individu est capable de commander cette sensibilité et, par là, ses manifestations.

Nous appelons *Je* la partie de l'être qui juge quand nous disons : *Je me juge*. Le *Me* ou le *Moi* représentent alors toute la personnalité, tant consciente qu'inconsciente, morale ou physique. Le *Je* coordonne les impressions dont il a conscience. Il joue, par ce travail, le rôle d'intermédiaire entre l'individu avec ses exigences intérieures et la réalité extérieure avec les exigences de la vie. Ce rôle d'intermédiaire est un rôle difficile que le *Je* n'apprend à remplir que peu à peu. Pour assurer sa réussite, il cherche à s'armer de connais-

sances multiples et dépense une énergie considérable à agir et sur les circonstances extérieures, pour les rendre favorables à l'individu, et sur l'individu lui-même, pour lui faire prendre patience, le calmer, le tranquilliser.

Pour peu que l'opposition du monde extérieur devienne brutale ou qu'un violent accès de rage de l'individu menace de compromettre le travail patient du *Je*, voilà l'être angoissé. Dans ces deux cas, l'angoisse est compréhensible : l'individu est menacé ou du dehors ou par ses propres pulsions susceptibles de le mettre en danger. Nous voyons apparaître ici, outre des causes extérieures de danger et, par conséquent, d'angoisse normale, des causes intérieures, en rapport avec les pulsions affectives ; ces pulsions sont d'autant plus dangereuses que le *Je* ne peut les discipliner, soit que leur poussée soit exceptionnelle, soit qu'il n'ait pas appris à les dominer. Il risque ainsi d'être débordé à chaque instant et réagit par toutes sortes d'accès d'angoisse. Il suffit, d'après Freud, que ces pulsions soient pré-conscientes, le *Je* ayant la possibilité de les repérer automatiquement dans les couches plus ou moins subconscientes de l'appareil psychique. Ces pulsions nous les appelons le *Çà*, quand nous disons : çà me fait peur, çà m'arrête, etc. L'angoisse déterminée par ces pulsions et les dangers intérieurs qu'elles comportent représente donc le type même de l'angoisse névrotique.

Cette partie de notre *Je* qui travaille ainsi automatiquement, en dehors du contrôle de la conscience, est donc subconsciente. Elle plonge dans l'inconscient par ces automatismes qui ont fini, à la longue, par former une instance à part, envers laquelle le sujet se comporte comme si elle était inconsciente. Cette instance, nous l'appelons le *Sur-Je*, et ceci parce que la somme des automatismes qui la représentent est devenue inaccessible à l'action directe du *Je*. Ce dernier, au contraire, les subit. Le sujet a pris l'habitude de faire les choses inconsciemment et involontairement, comme un soldat bien entraîné. Mais il arrive que ces habitudes aillent à l'encontre du but poursuivi, et, à ce moment, elles deviennent un danger, de sorte que le *Je* n'aurait pas seulement à faire face au danger des pulsions du *Çà*, mais aussi à celui qui peut se produire du côté du *Sur-Je*. L'habitude de nous conduire nous a été donnée par nos éducateurs, en premier lieu par nos parents. L'in-

fluence de ceux-ci se manifeste à un âge où l'individu a la plus grande tendance à fixer ses impressions et à les rendre automatiques, je veux dire la petite enfance. Le *Sur-Je* est donc en premier lieu un *Sur-Je* parental. Mais l'influence des parents sur l'enfant est elle-même sous la dépendance de leur *Sur-Je*, dans la mesure où leur conduite envers l'enfant est réglée par leur propre *Sur-Je*. Dans ses *Dernières Leçons sur la Psychanalyse*, Freud définit le *Sur-Je* de la manière suivante : « Ainsi le *Sur-Je* de l'enfant ne se forme pas, en réalité, d'après le modèle des parents, mais d'après le modèle du *Sur-Je* des parents. Il se remplit du même contenu, devient le support de la tradition, de toutes les valeurs et appréciations durables qui se transmettent par cette voie de génération en génération. Vous devinez facilement quelles contributions importantes pour la compréhension du comportement social des hommes, comme par exemple le vagabondage, et peut-être aussi quelles indications précieuses pour l'éducation peuvent être fournies par l'étude du *Sur-Je*. ».

Si l'influence des parents, qui ont formé ce *Sur-Je*, se révèle assez heureuse pour permettre à l'individu de se conduire lui-même, tout ira bien. Mais hélas ! il n'en est pas toujours ainsi. Les règles de vie que certains parents et éducateurs inculquent aux enfants vont souvent à l'encontre de la vie. Il en résulte une tension : le *Sur-Je* devient une source continuelle de dangers. Ceci se traduit par des angoisses irraisonnées que rien ne peut expliquer *a priori*. Nous voyons donc qu'en dehors de l'angoisse déterminée par les pulsions inconscientes du *Çà*, nous avons affaire à des angoisses venant du *Sur-Je*. Dans les deux cas, ces angoisses n'ont aucune cause apparente. Nous les appelons névrotiques.

La question peut se poser si, en dehors du *Sur-Je* parental, il en existe un autre, d'origine plus ancienne que l'instance formée par les parents et les éducateurs. Freud ne le croit pas. Mais les psychanalystes anglais, à commencer par Mélanie Klein et Jones, sont d'un autre avis. Ils parlent d'un *Sur-Je* primitif, indépendant de l'instance formé par les parents. Pour ma part, je crois qu'il nous faut envisager, au moins en théorie, l'existence d'une sorte de *Sur-Je* primitif, fonctionnant, d'après nous, à la manière de l'« organisateur », cette sorte d'organe chargé de différencier les cellules de l'organisme

foetal, de leur assigner leur place et leurs fonctions dans le cadre du corps, en détruisant les tendances ou les aptitudes à d'autres fonctions. Cet organisateur différencie l'activité des cellules suivant des principes propres à chaque espèce (1). On doit se demander si son influence ne s'étend pas aussi à l'affectivité et ne se traduit pas également en la différenciant selon des principes propres à l'espèce. Cette influence aurait donc le caractère d'un *Sur-Je* formé cette fois-ci non par les parents, mais par l'organisateur qui déterminerait la différenciation de l'espèce humaine. Nous l'appellerons le *Sur-Je* de l'espèce.

Le *Sur-Je* de l'espèce est peut-être plus difficile à mettre en évidence chez l'homme civilisé, la superstructure du *Sur-Je* parental le recouvrant complètement. Le petit enfant est incapable de se conduire lui-même et reste longtemps sous la dépendance des parents, à l'encontre de ce qui se passe chez les autres mammifères. C'est chez ces derniers que nous pourrions peut-être le mieux observer cette influence du *Sur-Je* primitif. Un chat élevé par une chienne gardera en face des problèmes de la vie les attitudes d'un chat. Il aura horreur d'avancer en terrain découvert et sera obligé de procéder à l'inspection minutieuse des lieux qu'il choisira comme champ d'action. Élevé par un chien et dressé par l'homme, par exemple, il aura peut-être quelques réflexes de chien et même des réflexes d'homme quand il s'agira, p. ex. de résister à l'envie de voler, mais il restera malgré tout un chat, et ni son *Sur-Je* canin, ni son *Sur-Je* humain ne l'empêcheront de faire la chasse aux oiseaux à la manière des autres chats. Nous disons donc que, chez le chat, le *Sur-Je* de l'espèce domine le *Sur-Je* éducatif ; chez l'homme ce serait le contraire.

Néanmoins, nous croyons que l'homme a un *Sur-Je* primitif qui commande ses actions et sa sensibilité, indépendamment du *Sur-Je* parental. Ce *Sur-Je* primitif serait, par conséquent, héréditaire et susceptible de subir l'influence de tares héréditaires, contrairement à ce qui se passe pour le *Sur-Je* parental, reflet de la tradition. Taré, le *Sur-Je* primitif pourrait devenir lui-même une source de dangers pour l'individu, qui réagirait à son appel par de l'angoisse.

(1) Voir le livre intéressant de Jean ROSTAND. *Du gèrme au nouveau-né*. Fasquelle, éditeurs.

Ainsi nous aurions différencié trois, voire quatre sources de dangers et, par conséquent, d'angoisse :

1. La source de danger réel qu'est le monde extérieur. L'angoisse qu'elle crée, Freud l'appelle : *Realangst*.

2. La source de danger qu'est le Ça, à cause des pulsions de la libido. Le Ça créerait donc l'angoisse névrotique indépendante de tout danger extérieur, effectif.

3. La source de danger que constitue le *Sur-Je* parental. Ce dernier créerait l'angoisse des cas de conscience, la *Gewissensangst* de Freud.

4. La source de danger que constitue le *Sur-Je* primitif héréditaire, caractéristique des tendances de l'espèce.

Quelles sont, à présent, les réactions par lesquelles se traduit, chez l'homme, l'influence de l'angoisse ?

A vrai dire, nous observons, selon les individus, des manières bien différentes de réagir à l'angoisse. Et c'est cette manière particulière de réagir à l'angoisse névrotique qui détermine en général l'aspect clinique d'une névrose.

La réaction la plus normale devant un danger, c'est de fuir ou d'attaquer. L'angoisse disparaît en même temps que sa cause, et la réaction, en supprimant le danger, aura été adéquate. Mais il est impossible de fuir un danger dont on porte la cause en soi. L'angoisse donne pourtant lieu, chez nos malades, à plusieurs manifestations de fuite paradoxales.

1) Le sujet essaye parfois, dans ce cas, de motiver son angoisse par une cause extérieure. Nous disons qu'il « projette ». Par exemple : une vieille fille rapportera sa peur de la sexualité à la peur du trottoir et des rues ; elles les fuira comme s'ils étaient la véritable source du danger qu'elle craint. Il y a déplacement de l'affect, de sa cause réelle intérieure sur une autre cause, celle-là extérieure. La malade s'imaginera avoir écarté le danger en fuyant sa cause extérieure, p. ex. en restant enfermée dans sa chambre. Elle deviendra stasobasophobique et se donnera ainsi l'illusion d'avoir fui le danger et son angoisse. Sa peur de l'espace et des rues disparaît grâce à l'emprisonnement volontaire.

2) Dans l'obsession, l'individu combat son angoisse par un cérémonial compliqué. Il accomplit une sorte de rituel, prononce des mots magiques, fait des gestes symboliques, bref, se livre à une activité complexe destinée à faire disparaître

l'angoisse. Si on l'empêche de se livrer à cette activité obsessionnelle, il retrouve l'angoisse. L'analyse nous montre que son rituel obsessionnel est chargé de le défendre contre l'angoisse susceptible d'être déclenchée par son *Sur-Je*. Le sujet agit comme s'il avait à apaiser un dieu terrible qui le menace, et cela par un cérémonial compliqué, de caractère religieux qui a le don de tranquilliser sa conscience et de faire disparaître, au moins en partie, l'angoisse. Nous dirons qu'il a réussi à fuir devant son *Sur-Je*, dans son obsession.

3) Il existe une autre réaction de fuite devant la source d'angoisse, de caractère tout à fait paradoxal : c'est la fuite en avant, à la manière de Gribouille. L'individu se jette dans ce qu'il craint, cherche à combattre son angoisse par ce qui la crée. Ce comportement peut, à son tour, devenir une nouvelle source d'angoisse, il est capable de conduire au suicide par peur de la mort. Un danger réel se trouve ainsi remplacer un danger hypothétique. Tel est le cas du vertige, auquel il est si difficile de résister. Nous avons appelé angoisse érotisée cette réaction où la peur du danger est remplacée par l'amour du danger. Cette réaction de fuite en avant, nous l'observons surtout dans certaines névroses de caractère, lorsque le sujet manifeste une tendance à s'entêter dans des situations impossibles et à faire juste le contraire de ce que la situation lui commande. Il arrive à donner l'illusion du courage et de la force, quand, au lieu de fuir un danger, comme il serait normal de le faire, il s'y jette à corps perdu, d'un air de souverain mépris. Mais, en réalité, il est incapable de l'affronter normalement, et c'est là la seule ressource qu'il ait de se défendre.

Nous entrerons plus tard dans les détails de la symptomatologie des mécanismes de défense que le *Je* oppose à l'angoisse. Pour le moment, contentons-nous de démontrer un fait psychologique primordial, à savoir que, partout où le *Je* fuit devant une menace qui vient du *Sur-Je* ou du *Çà*, il n'aboutit qu'à substituer à l'angoisse qu'il combat un certain nombre de symptômes. Essayons de les passer en revue.

La vieille fille stasobasophobique devient une inhibée, paralysée dans ses initiatives. L'obsédé se livre à une activité complexe, sans rapport avec les exigences apparentes de la vie, et dont il se fait l'esclave. Le névrosé qui fuit dans les difficultés substitue à l'angoisse les difficultés sociales p. ex. Si vous

privez l'un ou l'autre de son symptôme, de son moyen de fuite, si vous obligez la vieille fille à se promener sur le trottoir, l'obsédé à renoncer à son rituel obsessionnel et Gribouille à sa politique de suicide, aussitôt l'angoisse reparaît.

Un des principaux symptômes que le *Je* utilise contre l'angoisse, c'est la création de la douleur, la douleur physique ou morale sous toutes ses formes et provoquée par tous les moyens, pour aboutir à la mortification de la sensibilité.

Pour bien comprendre le rôle que peut jouer ce symptôme pour le *Je* comme moyen de fuir ou de liquider l'angoisse, il faut se représenter la situation qu'a habituellement le *Je* dans les névroses. Nous avons vu que le *Sur-Je* peut devenir une source de dangers ; mais ce que nous n'avons pas assez expliqué, c'est que, dans ces cas, il signale au *Je* des dangers imaginaires. Ceci arrive surtout lorsque l'influence de parents névrosés a empêché l'épanouissement normal de l'enfant. Celui-ci a réagi à cette influence comme à une source d'insécurité et de dangers, et il continue à réagir, par l'intermédiaire de son *Sur-Je*, comme s'il était toujours sous l'empire de la même menace. Le *Sur-Je*, désormais à la place des parents, s'oppose à tout épanouissement normal, entrave, d'une façon souvent très néfaste, l'usage normal de la libido, la comprime et l'oblige à revenir, pour se satisfaire, à des moyens primitifs et archaïques qui échappent au contrôle du *Je*. Par ces satisfactions se détend un peu la pression sous laquelle l'individu menaçait d'éclater et qui le privait de cette activité et de ces satisfactions normales que seule une libido heureusement orientée lui aurait procurées. Mais ces moyens de détente mêmes peuvent tomber sous l'interdiction du *Sur-Je*. Celui-ci oblige alors la libido à y renoncer comme mode de satisfaction et à regresser toujours davantage vers une activité infantile. Dans cette situation, le *Je* se trouve sans cesse obligé de faire face à deux dangers : le premier venant de la libido qui se révolte contre l'agressivité du *Sur-Je* et lui oppose toutes sortes d'assauts passionnels ; le deuxième venant du *Sur-Je* qui menace et punit impitoyablement toute initiative libidinale dans la direction normale, voire compensatrice. Le pauvre *Je*, ainsi pris entre le marteau et l'enclume, est obligé de faire face à la fois à l'enfer et au ciel, si l'on peut s'exprimer ainsi, le *Ça* avec ses pulsions machiavéliques pouvant lui faire faire

l'effet du diable, le *Sur-Je*, celui d'un dieu tyrannique, persécuteur féroce et sans merci de la misérable créature humaine. Dans une pareille épreuve, comment essaiera-t-il de conjurer le danger ? Contre le diable, c'est-à-dire contre sa propre libido il laissera le *Sur-Je* poursuivre chaque manifestation ou activité libidinale proscrite, partant, toute libido qui chercherait une réalisation normale. Au besoin il ira jusqu'à s'allier au *Sur-Je*, prendre ouvertement parti contre lui-même et subir avec joie l'enfer de sa névrose. C'est l'attitude que Baudelaire a traduite dans « Bénédiction » :

Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
Comme un divin remède à nos impuretés.

Comment le *Sur-Je* opère-t-il pour aboutir à ce résultat ? Pour le comprendre n'oublions pas que, tout en se comportant comme une personnalité bien définie, il n'est cependant pas tout à fait homogène, aussi son action comporte-t-elle des contradictions. N'englobe-t-il pas, en effet, pour ne parler que du *Sur-Je* parental, toutes les influences éducatives qui se sont exercées sur l'individu et qui, on s'en doute, n'ont pas toujours été dans la même direction ? La part qui revient aux parents est, en général, considérable, mais les parents représentent deux influences qui ne s'accordent pas toujours entre elles. Il arrive même qu'elles s'opposent, comme lorsque les parents sont désunis et que chacun se dispute l'amour de l'enfant et l'utilise comme une arme contre son conjoint. L'action du *Sur-Je* sur l'individu est alors des plus complexes. Pourtant, à nous en tenir aux cas les plus habituels, nous pouvons distinguer quelques lignes générales et essentielles de conduite, dont paraît s'inspirer le *Sur-Je* dans son action névrotique :

1. Dans un certain nombre de cas, et à un premier degré de gravité, il use de la menace du danger et de la peur qu'il inspire pour contraindre le *Je* à repousser certaines pulsions du *Çà*, pour l'empêcher de les utiliser et de les intégrer dans son action. La menace et la peur ont une action inhibitrice, elles condamnent le sujet à une certaine passivité. Handicapé par cette manière de procéder du *Sur-Je*, l'individu souffre d'angoisse et se plaint d'être plus ou moins paralysé. Cela ne l'empêche pourtant pas d'accomplir les actes essentiels de la vie.

2. Dans des états plus prononcés, le *Sur-Je* ne se contente pas de menacer, il agit, il frappe, il punit. Cela se traduit d'ordinaire par une destruction plus ou moins complète de l'activité normale qui peut aller, dans certains cas, et à certains moments, jusqu'au suicide ou à la dislocation totale de l'activité sociale ou de la personnalité de l'individu. Cette action s'exerce à des degrés différents :

a) Le *Sur-Je* oblige le *Je* à renoncer à collaborer avec certaines pulsions agressives du *Çà* qu'il qualifie de coupables ou de sadiques et qui, orientées dans une direction normale, auraient permis de renforcer l'activité et la combativité du *Je*. Ce dernier, privé de ces pulsions, est affaibli dans son activité et dans ses initiatives. Mais, non content d'avoir ainsi amoindri le *Je*, le *Sur-Je* peut pactiser avec les pulsions qu'il a interdit au *Je* d'accepter. Il peut les retourner contre l'individu même sous forme de tendances masochiques. Dans ces cas, l'individu souffre et la douleur infligée par le *Sur-Je* devient pour le *Je* une défense, un rempart contre les pulsions agressives du *Çà*. L'individu mâle, dévirilisé par l'interdiction du *Sur-Je* d'utiliser les pulsions agressives, se comporte en femme, abandonne le rôle combatif et, s'adaptant à son mal, cherche à tirer une jouissance des agressions du *Je*. La satisfaction sexuelle normale devient impossible, elle n'est plus obtenue que par la représentation d'être battu ou fessé ou par la représentation de la souffrance, toutes représentations qui varient à l'infini au cours d'actes de masturbation épuisants. Ou encore, le sujet s'adresse à des êtres qui le maltraitent et le torturent et dont le *Sur-Je* se sert pour accomplir son agression sadique sur le *Moi*. Malgré la jouissance que le *Je* dévirilisé sait tirer de cette situation, il se trouve gravement handicapé par l'interdiction d'être mâle et par l'obligation de se refuser toute action qui ait en vue une réussite ou virile ou honorable. Quand le *Sur-Je* profite des circonstances comme d'instruments d'agression, l'homme est contraint de déchoir ; il se laisse, par exemple, exploiter par des individus malhonnêtes des deux sexes, ou encore surprendre par la police quand il subit l'agression d'un homosexuel dans une vespasienne. La femme peut se trouver dans une situation analogue : elle présente alors des symptômes comme ceux que

nous observons chez ce type de malade que nous avons appelé *la carmélite de la névrose*. (1)

b) A un degré plus grave, le *Sur-Je* agit d'une façon à la fois plus raffinée et plus féroce. Il laisse sa victime approcher de la réussite, lui permet de s'élever, de créer, d'avancer, mais seulement pour la laisser retomber de plus haut, pour réduire ses entreprises et ses espoirs à néant, pour mieux la ruiner et la livrer aux pires déceptions. Sa souffrance est plus cruelle et plus dangereuse que si elle avait pu accepter l'échec une fois pour toutes et renoncer à tout espoir de réussite.

c) Essayant d'échapper à cette situation désespérée, le *Je* peut doubler la dose des sacrifices qu'il offre au *Sur-Je*, mais avec le secret espoir que le *Çà*, sous l'aiguillon de la souffrance, se révoltera et imposera au *Sur-Je* et au *Je* ses exigences anormales et asociales. Le *Je* peut être anéanti au cours d'une de ces révoltes, comme un gouvernement au cours d'un cataclysme social. Mais le *Sur-Je* ou, si l'on veut, les habitudes administratives, seront balayées à leur tour. Il s'en suivra un état d'anarchie de la personnalité, de dissociation confusionnelle qui peut aboutir à une rénovation et une amélioration, la crise finie, — à moins que le malheureux ne trouve plus la force d'échapper à la débâcle et ne soit condamné à finir dément dans la schizophrénie.

Nous voyons ainsi la douleur utilisée par le *Je* comme moyen de fuite et de défense contre le *Çà* ou contre le *Sur-Je*. Par cette opération complexe le *Je* cherche à créer un équilibre et arrive même, dans certains cas, à la suite d'une crise, à redresser la situation. Mais quand il ne peut faire appel à ces moyens de défense ou que ceux-ci s'avèrent insuffisants, c'est l'angoisse, pouvant aller jusqu'à la terreur et la stupeur avec tous leurs phénomènes d'inhibition et leur besoin de punition. Cette terreur peut être comparée à celle du petit enfant sans défense devant la vie, abandonné par sa mère dans son berceau et incapable de fuir. Peut-être aussi est-ce cette terreur qui se manifeste dans les mélancolies et les états cycliques dus, semble-t-il, à l'incapacité de maintenir un minimum de contact soit avec la mère, soit avec le *Sur-Je* maternel. Cette incapacité est sans doute la conséquence de forts traumatismes de la première enfance ou encore d'une

(1) Voir *Clinique Psychanalytique*, Edition Denoël, 1936.

tare du *Sur-Je* primitif, qui se traduisent, chez le nouveau-né, par l'impossibilité ou l'interdiction de têter normalement et de trouver ainsi le contact vital élémentaire.

Mais les moyens de défense du *Je* contre l'angoisse n'ont pas toujours le caractère de symptômes, quoiqu'ayant des buts identiques. Souvent le symptôme est remplacé par un trait de caractère qui en est l'équivalent du point de vue affectif, sinon du point de vue social, ou par une réaction à cheval sur les deux.

Le trait de caractère se distingue du symptôme en ce qu'il n'est pas ressenti comme un mal ou comme quelque chose d'étranger au sujet. Celui-ci peut s'en servir pour son activité sociale et sublimer ainsi les tendances qui ont donné lieu à la constitution du trait de caractère. Ce qui, à l'origine, était dû à une cause pathologique peut donc acquérir une fonction normale en apparence. Quelques-uns de ces traits de caractère peuvent même avoir, au point de vue social, des avantages considérables ; dans certains cas et dans certaines conditions, ils sont susceptibles de devenir un titre de gloire. Il n'en reste pas moins vrai qu'ils sont nés d'un processus pathologique, tout comme la perle d'une huître. Un exemple de ces réactions qui sont à cheval sur le symptôme et le trait de caractère, c'est l'homosexualité manifeste de certains hommes. En général, on la considère comme le symptôme d'une perversion ; mais chez certains elle prétend se faire accepter comme une supériorité marchant de pair avec des aptitudes à la création artistique. C'est un fait que cette homosexualité peut, à l'origine, n'avoir été que l'essai désespéré du *Je* d'un individu d'offrir au Moloch du *Sur-Je* le corps d'un charmant garçon, d'enjôler cette divinité féroce, de se la rendre favorable et de s'en servir comme d'un allié. En tant que symptôme, cette réaction implique qu'on renonce au développement sexuel normal, qu'on abandonne toute différenciation qui mène à une sensibilité adulte, qu'on écarte la femme et, partant, la paternité, sinon en apparence (car il arrive que, malgré leurs difficultés, ces hommes engendrent des enfants), du moins en réalité, moralement et affectivement. Mais, en revanche, ce symptôme — et c'est là son bénéfice — permet de triompher de l'angoisse intolérable imposée par le *Sur-Je*, donne le pouvoir de charmer l'ennemi, comme le fakir le serpent. Il

en résulte une croyance à la toute-puissance de l'être qui, dans certains cas, peut aller jusqu'à la mégalomanie, la folie des grandeurs. Souvent cette toute-puissance est recherchée par une homosexualité latente, qui n'a pas besoin d'être manifeste, et qui se présente sous forme de simple trait de caractère. L'homme cultive alors une féminité enchanteresse, une sensibilité imaginative : il a la certitude de se forger des armes pour capter le *Sur-Je*. N'est-ce pas, bien souvent, le point de départ de la création artistique ? Celle-ci n'est-elle pas, par excellence, un moyen de charmer, d'ensorceler, de désarmer ? N'a-t-elle pas le don de s'imposer, toute-puissante, à toutes les autorités ? Les rois, les papes ne se font-ils pas gloire d'être les amis des artistes ? Ne voit-on pas même la majesté de la mort s'incliner, devant eux, renoncer à ses droits souverains en faveur de l'artiste qui se croit immortel ? Et ainsi un trait de caractère, la féminité psychique, qui joue un tel rôle chez tant d'artistes, est devenu une puissance pour combattre la réalité hostile, pour charmer d'abord un *Sur-Je* tyrannique, ensuite le public, roi ou vilains, pour l'avoir à ses pieds. Si bien qu'une aptitude d'origine névrotique se trouve créer, ici et là, une faculté qui servira la société, dans la mesure où celle-ci peut avoir, au même titre que le névrosé, ou encore pour se distraire, besoin de s'illusionner et de se leurrer. *As you like it*, disait Shakespeare.

Il en est de même d'une autre faculté que nous voyons parfois se développer au cours de la lutte contre le *Sur-Je*, je veux parler non pas tant du talent des acteurs, que de celui de certains orateurs, chez qui le talent devient une arme à chasser les revenants.

Les paranoïaques ont souvent une aptitude particulière à raisonner et à induire en erreur non seulement leur propre conscience, mais aussi celle des juges et du public.

Dans ces cas, la situation névrotique imposait au *Je* de faire face à un *Sur-Je* tyrannique, soit à cause de l'action du *Sur-Je* primitif, soit à cause d'une névrose familiale, l'une et l'autre condamnant l'individu à des réactions très pénibles d'angoisse et de sentiment de culpabilité. Quelle qu'ait été l'origine de cette angoisse et de ces sentiments de culpabilité, le *Je* recourt à un subterfuge, à un mensonge. De peur qu'on ne l'accuse, il prend les devants et devient accusateur. Il attribue aux autres

ce qu'il se reproche ; il tend, par là, à se décharger de la culpabilité et à faire retomber le châtiment sur un innocent. Cela n'aboutit qu'à augmenter la culpabilité, puisqu'à la culpabilité première s'en ajoute une nouvelle, réelle celle-là : charger des innocents et leur nuire. Il en résulte un redoublement d'angoisse, un effort encore plus grand pour prouver, à soi-même et aux autres, le contraire de ce qui est. Pour y réussir, le *Je* développe une force dont nous disposons tous plus ou moins : la suggestion, par laquelle on impose à autrui, au besoin par la force, une opinion même erronée ou une illusion. Il emploie la violence pour interdire à son *Sur-Je* et à l'entourage un autre avis que le sien. Il veut échapper au risque d'une accusation à laquelle il ne serait pas préparé et au sentiment de culpabilité qu'elle comporte. En pareil cas, l'individu peut aller jusqu'à tuer. Ayant fait d'un innocent son bouc émissaire, l'ayant chargé de tous les péchés dont il se sentait lui-même accablé par le *Sur-Je*, le *Je* paranoïaque le sacrifie et se débarrasse ainsi de sa culpabilité dans un suprême effort vers la guérison. Dans les cas bénins, cela peut se traduire par une aptitude à mentir avec conviction, à imposer avec une grande force de suggestion ses mensonges à tous, à soi, aux autres. Dans des cas plus sérieux, cela aboutit à un aveuglement involontaire de la conscience, même à des troubles psychiques paranoïaques. L'individu est dans l'impossibilité de reconnaître tels faits réels, se plaint d'être persécuté, prête aux autres des intentions invraisemblables. Le malade peut aussi retourner contre soi l'agressivité qu'il éprouve envers des personnes. Cela se passe d'ordinaire quand un individu combat son sadisme ; ce retournement se traduit par un délire hypocondriaque.

Dans les cas les plus graves, nous avons affaire à la folie de la persécution. Là, nous voyons le *Je* faire usage d'une capacité qui pourrait être mise, secondairement, au service d'une collectivité, si cette collectivité souffrait d'une culpabilité sociale et avait besoin d'un *Je* ou chef paranoïaque pour se libérer et échapper à l'autopunition. Dans ce cas, cette capacité se trouverait avoir une véritable valeur sociale. A des moments de déséquilibre ou de révolution, on voit ainsi des nations entières choisir ou se laisser imposer comme dictateurs même des fous, pourvu qu'ils soient éloquents. Ainsi, suivant les cas, un trait de caractère peut être ou un symptôme

grave ou la marque du génie, montrant ce que folie et génie peuvent avoir de commun.

D'une manière générale, on peut dire que l'intelligence — du moins sous certaines formes et dans certains cas — se trouve exaltée et mise au service de la lutte du *Je* contre l'angoisse. L'intelligence est une faculté inégalement développée et utilisée, suivant les individus. Nous en parlerons avec plus de détails dans un prochain chapitre, quand nous chercherons à comprendre comment elle se forme et comment elle opère. Je me bornerai ici à montrer le parti qu'en peut tirer le *Je* pour se défendre contre ce qui le terrorise et pour fuir. Nous avons déjà vu que le paranoïaque, par crainte de la punition, renverse systématiquement la situation, tend à faire retomber la responsabilité et le châtement sur autrui. Il arrive ainsi à se cacher la réalité qui lui fait peur et à en prendre toujours le contre-pied. Freud dit que son esprit opère une espèce de reniement (*Verleugnung*). Avec Pichon, nous disons qu'il fait une *scotomisation*. Ce terme nous paraît plus approprié, puisqu'il s'agit d'un processus psychologique inconscient et que le reniement s'applique plutôt à une opération consciente.

Cette *scotomisation*, le *Je* tend à l'effectuer, quoique à des degrés variables, chaque fois que, pour une raison ou une autre, il fuit la réalité ou qu'il n'arrive pas, par suite d'un arrêt du développement de la sensibilité, à établir un contact normal avec elle.

Un moyen de l'effectuer, c'est d'utiliser l'intelligence à diriger les pensées, c'est d'occuper par toutes sortes de préoccupations, souvent stériles, le champ de la conscience et d'empêcher cette dernière de se fixer sur ce que l'être veut ignorer. D'après Freud, ce processus serait de l'ordre du refoulement et obtenu par ce qu'il appelle *Gegenbesetzung*, ce qui peut se traduire par contrebalancement. Mais on peut se demander s'il ne vaut pas mieux le distinguer du refoulement au sens habituel. Celui-ci représenterait l'activité psychique tendant à repousser dans l'inconscient tout ce qui empêche l'être de réaliser le contact avec la réalité et le présent, tandis que la *scotomisation* tend à refouler la réalité et le présent au profit de ce qui devrait être refoulé ou, comme dit Freud, réprimé. Il s'agit peut-être du même travail de refoulement, mais, dans le premier cas, il se fait dans le sens normal, alors

que, dans le second, il se fait plutôt dans une direction pathologique. Il réussit d'ordinaire dans le premier cas, tandis que, dans le second, il tend à échouer, dans la mesure où l'être maintient un certain contact affectif avec la réalité, en dépit de ses efforts de refoulement ou, si l'on veut, de *scotomisation*. Quand ce contact est complètement perdu, comme chez certains schizophrènes, la *scotomisation* peut être considérée comme plus ou moins totale et l'être comme incapable de percevoir la réalité. L'individu confond le réel avec ce qu'il aurait dû refouler, avec le rêve. Retranché du réel, il a des hallucinations de tous ses sens et c'est par ces hallucinations qu'il perçoit ce qu'il considère comme la réalité. Dans ces cas, l'intelligence a été utilisée non pas à construire, mais à détruire la personnalité et à entraver le développement de l'affectivité et de la sensibilité.

Dans les cas moins graves, l'individu se contente de supprimer une partie de la réalité et emploie toute son intelligence à défendre et à justifier cette situation. C'est alors qu'il est capable de développer certaines facultés spéciales qui lui permettent de s'abstraire, de se retrancher, comme par exemple l'aptitude aux mathématiques. Il peut ainsi canaliser sa libido vers une activité à prédominance cérébrale et compensatrice de l'activité normale. Nous disons qu'il sublime. Il n'en est pas moins vrai que cette forme de sublimation peut avoir le caractère d'une fuite devant la réalité et ses nécessités et marcher souvent de pair avec des troubles plus ou moins graves de l'affectivité. Dans d'autres cas de ce mécanisme de défense, nous voyons le malade abandonner la première idée qui se présente pour fixer systématiquement son attention sur une seconde ou sur une troisième. S'aperçoit-il, par exemple, qu'il a oublié de donner un coup de téléphone, aussitôt il se rappelle deux autres choses qu'il ne veut pas oublier non plus, et il ne se souvient plus que d'elles au détriment de la première. Ou bien encore, il ne peut penser à une chose qu'il veut faire sans qu'une deuxième lui revienne à l'esprit. Entre les deux son cœur balance, et il n'arrive à se décider ni pour l'une ni pour l'autre. S'il veut aller dîner dans tel restaurant, immédiatement le nom d'un autre lui revient, à moins que ce ne soit la pensée de faire tout autre chose. Il hésite d'abord, ne sait que choisir. Cette lutte peut durer

longtemps et même l'empêcher d'aboutir. Impossible pour lui de n'avoir qu'un projet. Aussitôt un second s'offre à lui, qui est parfois le contraire. En étudiant la situation de plus près, nous nous rendons compte que, dans ces cas, l'être ne sait opter, n'hésite toujours entre les deux termes d'une alternative que parce qu'il fuit une responsabilité, une culpabilité, partant une angoisse. Si par hasard il se décide pour un des deux restaurants, il est assailli par le remords de ne pas être allé dans l'autre. Dans des cas de ce genre, le sujet s'arrange d'habitude pour se laisser imposer la décision par les circonstances. Pour fuir la culpabilité, il devient passif, tout en essayant souvent de cacher cet état de choses derrière une activité apparente forcenée qui n'a qu'un but : le tenir en haleine, lui interdire de réfléchir et lui faire imposer les décisions que comporte l'action où il s'engage.

Tous ces moyens de fuite dont nous venons de parler sont susceptibles de se combiner et de créer, suivant les cas, les tableaux cliniques les plus hétéroclites. Ces tableaux, nous les divisons en deux grandes catégories. Dans la première nous rangeons les névroses dont les troubles ne paraissent pas affecter la raison de l'individu. Dans la seconde, nous classons les psychoses où le sujet déraisonne d'une manière sensible sur un nombre plus ou moins considérable de points, méconnaît la réalité et subit l'influence d'un délire.

Les névroses elles-mêmes peuvent être réparties en plusieurs groupes. Le premier est celui dans lequel prédominent les troubles psychiques subjectifs, comme dans les névroses classiques ; dans le second, les troubles sont plutôt d'ordre social, comme dans les névroses d'échec, et le troisième est celui où le trouble est représenté par une maladie organique mise au service de la lutte contre l'angoisse.

Parmi les psychoses, nous distinguons aussi différentes catégories dont les plus importantes sont celles de la psychose maniaco-dépressive, de la paranoïa et de la schizophrénie ou démence précoce. La symptomatologie clinique de tous ces cas s'explique en grande partie par la lutte de l'individu contre l'angoisse et la manière dont il arrive à la fixer ou non, à la neutraliser. Bien entendu l'intensité de l'angoisse est éminemment variable, suivant la complexité des cas, la constitu-

tion de l'individu, son développement affectif et les traumatismes qu'il a eu à subir.

Et nous voici arrivés au second problème que pose la question de l'angoisse. Quelles sont les circonstances où l'individu doit affronter l'angoisse au cours de son développement et quelles sont les causes susceptibles de renforcer l'angoisse d'une manière pathologique? Comment s'y prend le *Je* pour faire normalement face à l'angoisse? Quelle sont les répercussions de celles-ci sur l'action du *Je*? Dans quelle mesure cette action peut-elle être entravée et réduire le *Je* à des moyens anormaux de protection? Quelle est l'influence de l'angoisse sur le développement de l'activité de l'intelligence et de la conscience de l'être et des collectivités? A toutes ces questions nous nous efforcerons de répondre dans les prochains chapitres. Contentons-nous de résumer ici ce que nous avons déjà dit :

Nous avons défini l'angoisse : un état émotif auquel l'individu cherche à échapper par tous les moyens. Nous avons distingué entre l'angoisse ou peur normale causée par un danger réel d'une part et, d'autre part, l'angoisse ou peur névrotique provenant des conflits psychiques propres à un sujet. Nous avons ramené ceux-ci à des conflits entre les différentes instances de l'appareil psychique, entre le *Ça* et le *Je*, entre le *Sur-Je* et le *Je*. Nous avons passé en revue les différents moyens de défense de l'individu contre l'angoisse en étudiant de plus près les rapports entre angoisse et symptômes, entre angoisse et traits de caractère ou sublimation. Nous avons parlé ensuite du refoulement comme moyen de protection contre l'angoisse et nous avons proposé d'appeler ce travail de refoulement, dans la direction pathologique, la *scotomisation* pour le distinguer du refoulement normal qui va dans un autre sens. Ainsi nous avons pu aborder la question de la relation entre l'angoisse et la symptomatologie des névroses et celle des psychoses, et nous avons pu nous demander quelle est l'influence de l'angoisse sur cette symptomatologie.

Nous sommes forcé de conduire notre lecteur dans le labyrinthe de l'inconscient pour nous permettre d'élucider notre problème. On nous objectera peut-être que nous avons compliqué ce qui paraissait si simple à première vue, et on nous reprochera de détruire de belles illusions. Peut-être l'aspect

des luttes intérieures de l'individu est-il encore plus décevant que celui des luttes extérieures de la vie. Si nous avons espéré les fuir en nous réfugiant en nous-mêmes, si nous avons compté nous mettre ainsi à l'abri des grandes batailles de l'existence, voilà notre retraite bien compromise. De tous côtés nous sommes entourés de luttes : lutte contre les forces que nous avons cru, du moins en nous, diriger et dont, en dépit de tout, nous découvrons que nous sommes les jouets ; lutte devant laquelle aucune fuite n'est possible, sinon dans l'illusion. Et voilà que notre science s'attaque à ce dernier remède. A moins que nous ne renoncions à l'illusion de la sécurité et que nous nous résignions à opter franchement pour la vie, malgré tous les dangers de lutte et de mort.

CHAPITRE II

DES CONFLITS DU DÉVELOPPEMENT AFFECTIF DE L'HOMME

Nous avons essayé, dans le précédent chapitre, de pénétrer les multiples conflits qui résultent de l'opposition des diverses instances de l'appareil psychique, et de nous rendre compte de la manière dont opère le *Je* pour affronter ces difficultés et triompher soit de l'angoisse, soit de sa cause. Nous nous sommes demandé quels étaient les conflits par lesquels l'individu était normalement obligé de passer, au cours de son développement psychique, et les conditions susceptibles de les envenimer. Car l'angoisse névrotique, de même que le *Sur-Je*, se présente comme une survivance d'influences et de conflits du passé, sans rapport avec la vie présente de l'être.

Nous avons vu dans quelle mesure on pouvait attribuer ces conflits aux réactions du *Sur-Je*, reflet de l'influence des parents qui ont empêché l'individu de faire dûment face à ces difficultés. Des difficultés psychiques, l'individu en rencontre sans cesse, dès sa naissance et au cours de son développement. Le point capital, pour lui, est d'arriver à les digérer et d'éviter de s'y embourber pour la vie. Essayons de les regarder en face.

Les toutes premières difficultés remontent à la naissance. Celle-ci peut agir à l'égal d'un traumatisme et, de ce fait, sensibiliser l'organisme à certaines conditions et à certaines réactions d'angoisse. Puis viennent les premières difficultés de l'être au contact du monde extérieur, de sa mère en premier lieu. Vous savez comment Freud a été amené à considérer l'enfant comme un pervers polymorphe. Dans la première enfance, les pulsions du *Ça* s'extériorisent d'une manière assez désordonnée et ne se heurtent pas encore aux exigences d'un *Sur-Je* et d'un *Je* tels qu'ils se forment sous l'influence

des éducateurs. Ce sont les parents qui entrent en lutte avec ces pulsions, dans la mesure où elles demandent à être combattues dans l'intérêt de la vie sociale. Ce sont encore les parents, et dans les circonstances ordinaires surtout la mère, qui habituent l'enfant à considérer certaines pulsions comme dangereuses et qui, de ce fait, les stigmatisent. Enfin, c'est la mère qui enseigne la propreté à l'enfant.

En raison de la faiblesse du *Sur-Je* de l'espèce chez l'homme, l'influence du *Sur-Je* parental, qui se forme lentement sous l'action des circonstances, acquiert une importance primordiale. La dépendance dans laquelle se trouve l'enfant vis-à-vis de ses parents, de sa mère surtout, explique la grande peur que peut lui causer la perte ou l'abandon de ceux-ci. Aussi voyons-nous se produire, à cette époque de la vie, une foule de conflits psychiques accompagnés d'angoisse. L'influence de la mère est capitale à ce moment-là, et il est facile de concevoir combien celle d'une mère névrosée peut se révéler néfaste pour l'individu.

Mais bornons-nous aux conflits normaux. Ils sont divers, selon le sexe, bien que, pendant les premiers mois de la vie, le petit garçon semble réagir comme la fillette.

Nous savons très peu de choses sur les conflits de la toute première enfance, sur les conflits du stade oral. A cette période, l'allaitement est au premier plan de l'activité de l'enfant. On lui demande surtout de bien téter, de dormir et de prendre régulièrement du poids. C'est au stade oral que remontent les traumatismes capables de détruire dans l'œuf les rapports psychiques qui vont s'établir entre l'enfant et sa mère. Le lait de la mère ou de la nourrice peut être mauvais et ne pas convenir. La mère peut encore n'en pas avoir assez et s'entêter malgré tout à nourrir son bébé ; le cas est assez fréquent. L'enfant peut être livré aux soins d'une nourrice qui s'acquitte mal de son devoir, délaisse son nourrisson, lui donne de l'eau additionné de fleur d'oranger pour le calmer et, peu consciencieuse, court les amoureux au lieu de s'occuper du bébé confié à sa garde.

Quelle que soit la nature du traumatisme que subit l'enfant, il est certain que les conflits de la toute première enfance sont particulièrement dangereux pour le développement normal de la personnalité. Nous supposons qu'ils empêchent

la constitution normale du *Sur-Je* et se traduisent par des troubles à caractère maniaco-dépressifs.

Ce n'est qu'avec l'apparition du stade anal que nous constatons chez l'enfant les premières pulsions sadiques dirigées contre sa mère ou sa nourrice et ayant pour but de les détruire.

Que la mère use de violence pour réprimer ces pulsions, l'enfant réagit par de l'angoisse. L'enfant, fortement fixé par sa mère, tend à la considérer comme sa propriété. La mère, de son côté, peut réagir avec rudesse aux exigences de l'enfant, à la haine que provoque l'inassouvissement de ses désirs. Cette haine, conséquence et contre-partie de la fixation de l'enfant à la mère, devient une source de conflits. D'une part, elle provoque la réaction de la mère, d'autre part, elle représente sans doute une perturbation psychique de l'enfant qui répond par l'angoisse, dans la mesure où celle-ci signifie une menace pour la mère et pour lui-même. L'agression, de sa nature, demande impérieusement à se réaliser, ou sur l'objet contre lequel elle est dirigée, ou sur un substitut. Ce substitut, l'individu le devient au besoin lui-même, s'il a gardé l'habitude d'assouvir autant que possible ses passions sur sa personne. Ainsi la haine et le besoin d'agression dont elle est le symptôme peuvent apparaître comme des sources de danger, partant d'angoisse, comme l'ont très bien démontré Jones et Mélanie Klein.

L'agressivité, chez l'enfant, se dirige non seulement contre sa mère, mais aussi contre son père. Celui-ci n'intervient d'habitude qu'en second lieu. D'ailleurs son rôle n'est pas le même s'il s'agit d'une fille ou d'un garçon.

C'est pendant la période anale qu'on a coutume de demander à l'enfant de devenir propre. Cette exigence des éducateurs, si naturelle qu'elle nous paraisse plus tard, peut, cependant, déclencher de multiples conflits. L'agressivité de l'enfant tend à mettre les excréments au service de ses desseins. Ceci explique pourquoi le langage populaire exprime d'une façon ordurière certaines manifestations agressives. Parfois l'agressivité de l'enfant se dissimule, au lieu de sortir en éruptions violentes : l'enfant est constipé, et sa constipation pourra déterminer des interventions multiples de la part des parents. Bref, nous voyons qu'à ce stade du développement de l'enfant ses rapports avec les parents peuvent être, par moments

caractérisés par une lutte ouverte ou sournoise par laquelle il essaie de se soustraire à leur autorité. C'est à ce stade du développement que remontent aussi les premiers conflits, partant les premières luttes d'origine sexuelle.

Ces conflits ont un caractère différent, suivant qu'il s'agit de la fille ou du garçon. Ils appartiennent soit à la période pré-œdipienne, soit à la période œdipienne du développement de la sexualité.

La période œdipienne est caractérisée par un amour incestueux de la fille pour son père et du fils pour sa mère. Mais, à l'étudier de plus près, cette période apparaît plutôt comme le résultat d'une longue évolution et l'aboutissant de luttes parfois terribles entre les diverses tendances de l'être. Les conflits de la période œdipienne du développement de la sexualité exposent le sujet à des épreuves qu'il est incapable de supporter, si son *Je* n'est pas devenu assez fort. Celui-ci a donc besoin d'y être préparé, et cette préparation se fait pendant la période pré-œdipienne et au début de la période œdipienne. A la période pré-œdipienne, ce n'est pas l'amour de la mère qui prédomine chez le garçon, ni l'amour du père chez la fille — au contraire. Le garçon aime son père sexuellement, et la fille, sa mère. Nous sommes en plein stade homosexuel du développement de la sexualité. Et ce stade a des conflits qui lui sont propres. Nous l'appelons le stade du complexe d'Œdipe négatif.

Nous verrons alors la fille en proie à une grande jalousie à l'égard de son père et de ses frères. Elle n'a nullement conscience de la différence des sexes. Elle se considère comme un garçon avec un sexe peut-être plus petit. Elle se console en se disant que cela poussera plus tard. Dans ses fantasmes sexuels, c'est sa mère qui est au centre de ses désirs. Elle veut pénétrer en elle, la couper en morceaux avec des couteaux, la torturer. Son père, pour elle, est une sorte de rival, de grand animal dangereux dont il faut se méfier, car on souhaite sa disparition et on craint sa vengeance. Tout au plus l'accepte-t-on comme un substitut de la mère, une sorte de saint Joseph n'ayant aucun rapport sexuel avec elle. Un pareil état de choses pourra déclencher chez la petite fille une véritable angoisse névrotique. La jalousie pour son père détermine en elle des pulsions agressives d'un caractère très

Whence
the penis?

précis. Elle voudrait le châtrer, faire souffrir son organe. Dans ses fantasmes, elle y mettra le feu pour le détruire, etc. Elle réagit à ses désirs par une crainte paradoxale : celle d'être à son tour châtrée par son père, si ce dernier découvre en elle une rivale. Cette crainte de la castration est caractéristique de la période pré-œdipienne du développement sexuel et peut se manifester par une inhibition considérable de toute activité de la fillette. Elle peut donner lieu à une véritable névrose d'angoisse qui ne disparaîtra qu'avec l'apparition du complexe d'Œdipe normal et qui peut s'envenimer, le jour où la fillette prendra nettement conscience de la différence des sexes. Il arrive alors qu'elle considère l'état du sien comme étant dû à une sorte d'intervention opératoire du père, jaloux de sa fille et désireux de la châtrer. Cette manière d'interpréter les choses peut déchaîner chez la fillette un flot de rancune et de haine contre son père, haine ordinairement bien dissimulée, mais non moins violente pour cela, et capable de se traduire plus tard par des troubles plus ou moins graves de la sexualité : frigidité, homosexualité manifeste. Par ricochet, cette haine s'adresse également à la mère, considérée comme coupable de ne pas l'avoir défendue et d'avoir pris parti contre elle.

Si les choses se passent normalement, on voit apparaître dans l'inconscient de la petite fille les premières manifestations discrètes d'un complexe d'Œdipe normal qui se développe peu à peu, car il implique pour l'enfant l'acceptation d'une foule de conflits, cette fois-ci non avec son père, mais avec sa mère. N'est-ce pas avec celle-ci, sa grande bienfaitrice, que la fillette va bientôt entrer en rivalité, celle-ci qu'elle sera obligée d'abandonner au cours de son développement ?

Ce stade du développement du complexe d'Œdipe est donc caractérisé par des manifestations d'agressivité à l'égard de la mère. La fillette réagit par l'angoisse de la perdre et par un profond sentiment de culpabilité. Ce n'est que peu à peu que la fillette se familiarise avec l'idée de la perte, c'est-à-dire de la disparition de sa mère, et la culpabilité déterminée par cette idée diminue à mesure que l'enfant se convainc que ni ses pensées ni ses désirs n'ont de conséquences graves dans la réalité. L'idée de la perte de la mère aboutit au désir de la faire disparaître réellement, pour en prendre la place

auprès du père. Il est vrai qu'à ce moment la fillette n'a pas encore accepté tout à fait le complexe d'Œdipe. A ce point de son développement, elle peut bien désirer la disparition de sa mère, et, au besoin, s'imaginer jouer dans cette disparition un rôle actif, elle n'en tient pas moins à elle. C'est que beaucoup de liens les unissent, et, avant tout, sa mère est un rempart contre son père et l'homme, partant, contre la sexualité normale. Le rempart disparu, la fillette a peur, se sent sans protection, livrée à son père ou à l'homme, dont la taille l'effraie, en dépit de toute l'admiration que, d'autre part, elle ressent pour lui (1). Et c'est seulement lorsqu'elle aura surmonté cette dernière peur de l'homme et de la sexualité, que le complexe d'Œdipe pourra prendre tous ses droits dans la sexualité de la fillette. Nous l'appelons alors complexe d'Œdipe positif, par opposition à ce complexe d'Œdipe négatif caractéristique de la période pré-œdipienne de l'enfant. Le complexe d'Œdipe devenu positif, les conflits et les craintes de la fillette se porteront surtout sur sa mère. Souhaitant la disparition ou la castration de celle-ci, l'enfant réagit à ces désirs par la peur de la mort ou la peur de la castration. Mais, cette fois, la castration qu'elle redoute ne concerne plus son pénis imaginaire du stade phallique, mais bel et bien le ventre : estomac, intestin ou matrice, organes qui, dans son imagination, servent à la conception. Dans certains cas, cette crainte peut pousser les êtres à se faire opérer effectivement, en vertu du fameux mécanisme de défense contre l'angoisse, qui fait fuir les individus en avant. Nous avons connu des femmes obsédées par le besoin d'une intervention chirurgicale et qui réussissaient à la provoquer, uniquement par cette angoisse de la castration, consécutive au désir de châtrer les organes maternels. Dans la mesure où le *Je* réussit à surmonter ces angoisses, le complexe d'Œdipe pourra se développer dans la direction normale, sans donner lieu aux multiples complications qui caractérisent si souvent son épanouissement. A vrai dire, ce n'est que relativement tard (4 à 9 ans) que la fillette y arrive. Et nombreuses sont les femmes

(1) Marie BONAPARTE a développé récemment, dans une très intéressante conférence faite à l'Institut Psychanalytique de Paris, ses conceptions sur la crainte de pénétration de la femme pouvant donner lieu à un véritable complexe de pénétration.

qui ne parviennent pas à liquider leurs attaches au complexe d'Œdipe négatif, voire pré-œdipien et, de ce fait, ne sont préparées ni à la vie sexuelle normale, ni à la maternité. Freud, de son propre aveu, a longtemps sous-estimé l'importance des conflits et la durée du stade pré-œdipien chez les femmes. Ce n'est que sous l'impulsion de l'école anglaise d'abord, puis des recherches d'Anna Freud, de M^{me} Lampl de Groot, de M^{me} Mac Brunswick et de M^{me} Mélanie Klein, qu'il a repris la question et s'est rallié dans l'ensemble aux conceptions que je viens de développer dans leurs grandes lignes. Il est vrai que Freud ne suit pas Mélanie Klein dans ses vues intéressantes pourtant et qui nous apprennent tant de choses sur le développement du stade pré-génital de l'enfant. Mais les théories quelque peu unilatérales de M^{me} Klein semblent donner à la mère un rôle trop exclusif, aux dépens des autres facteurs de notre civilisation capables de commander le développement de l'affectivité de la fillette, et ne permettent pas de se rallier sans réserve à sa façon de voir.

Il nous semble, en particulier, que les derniers stades de développement œdipien de l'enfant ne dépendent pas tant de l'orientation de son développement en général, que des facteurs qui peuvent le favoriser ou l'arrêter, à commencer par l'influence paternelle. Nous avons toujours vu que le complexe d'Œdipe positif ne se développait normalement que sous l'influence d'un père à peu près normal et viril, lui-même en possession de sa génitalité. Pour peu que ce dernier soit névrosé ou homosexuel, voilà le développement normal du complexe d'Œdipe compromis chez la jeune fille, sans que rien permette à celle-ci de remédier à cette difficulté, à moins que les circonstances ne se chargent de l'obliger à abandonner ses fixations maternelles. Le rôle des circonstances favorables ou défavorables dans l'épanouissement de l'affectivité humaine est donc aussi important que celui du soleil dans le développement des plantes.

Mais revenons au petit garçon que nous avons abandonné au début de son stade pré-œdipien. Lui, comme la fillette, n'a pas conscience encore, à ce moment-là, de la différence des sexes. Sa mère est pour lui, comme son père, un être phallique au contact duquel il a pris l'habitude de se laisser nourrir passivement. Les pulsions nouvelles ne sont pas

encore différenciées et cherchent à se satisfaire par toutes sortes de frictions où, comme chez la fillette, le plaisir des caresses passives l'emporte sur celui des caresses actives. Le personnage important sur lequel se portent enfin les tendances sexuelles du petit garçon, c'est le père qui, bientôt, lui apparaîtra plus puissant et plus impressionnant que la mère, partant plus dangereux. Il cherchera à surmonter l'angoisse que celui-ci lui inspire en essayant de le charmer à la manière d'une fillette. La crainte que son père lui inspire étouffera au début de son développement toute velléité de rivalité sexuelle et, s'il en a été ébauché une au cours du développement antérieur, elle est souvent abandonnée au profit d'une admiration sans borne pour ce père qui, ainsi, devient, dans les conditions ordinaires du développement, l'idéal sexuel du petit garçon. Au fur et à mesure qu'il réalisera la différence des sexes, il se détachera de sa mère, dont l'auront éloigné le sevrage et, peut-être, l'arrivée d'un frère ou d'une sœur. Les femmes et les filles privées de sexe lui feront même souvent horreur, et la vue de l'organe sexuel féminin, évoquant pour lui la castration, lui sera nettement désagréable. Ainsi la mère deviendra pour lui une sorte de démon capable de le brouiller avec Dieu le père et qu'il faudra, par conséquent, combattre. Il entrera en rivalité avec elle. C'est elle qui fera figure d'ennemi. c'est elle le diable. Tout ce qui n'est pas fort et puissant, il le méprisera et cherchera, à la manière des moines, la paix et le bonheur auprès de son Dieu, le Tout-Puissant, l'Éternel, le Père. La fonction anale s'érotise dans ces conditions comme chez la fillette. Mais tandis que chez elle le bol excrémental, au service de l'agressivité, représente une sorte de substitut du pénis et que chaque défécation rappelle la castration, chez lui les excréments deviennent l'équivalent de l'enfant. Dans les deux cas, cela se traduit par une constipation parfois opiniâtre, ne cédant qu'à des mesures très énergiques des parents, mesures qui déclenchent, chez la fillette, la haine du père par lequel elle se croit châtrée, chez le garçon, la haine de la mère qu'il accuse de vouloir lui voler ses enfants. Chez le petit garçon, cette haine peut s'exprimer par des fantasmes où il s' imagine détruisant les enfants de sa rivale, c'est-à-dire ses frères et sœurs, ou encore les excréments maternels.

Cette haine peut devenir une cause capitale d'angoisse, si la mère, énergique, se défend vigoureusement et virilement contre l'agressivité de son fils. Elle peut aller jusqu'à faire désirer au garçon la destruction des organes maternels et la disparition de sa mère, désirs qui, quoique s'adressant à un être moins impressionnant que le père, peuvent pourtant donner lieu à des sentiments de culpabilité avec besoin de punition. Dans quelle mesure ce besoin de punition affecte-t-il, à cet âge, l'activité intestinale de l'enfant ? C'est là une question à laquelle nous ne saurions répondre avec précision. Mais on peut supposer qu'il est capable de favoriser la tendance à la diarrhée qui oblige le petit garçon à rendre tout ce qu'il avait voulu garder pour lui. Peut-être ce mécanisme marche-t-il de pair avec la crainte d'interventions violentes sur ses propres organes de digestion, à propos desquels il est entré en rivalité avec sa mère.

Quoiqu'il en soit, ce n'est que très lentement, et à condition que les circonstances favorisent ce développement, que le fils entre en rivalité avec son père. S'il a réussi à le charmer par la féminité, il aura surmonté la terreur que celui-ci lui inspirait et, à mesure qu'il se sentira lui-même plus fort, il se risquera, par-ci par-là, à entrer en lutte directe avec lui.

Mais ce n'est sans doute que sous l'échec de ses tentatives de le charmer et des déceptions qui en résultent, que le petit garçon prend conscience de tout ce qu'il y a en lui de jalousie et de rancune contre son père, qu'il n'arrive pas à s'assujettir. Cette déception peut être le pendant de celle qui est nécessaire à la fille, pour faire le pas de sa mère vers son père ; c'est elle qui amènera le garçonnet à abandonner sa fixation affective au père, partant au pénis paternel et au bol excrémentiel qui lui est substitué. Cette période de déception est sans doute, pour les deux sexes, la plus délicate de leur développement. Elle se traduit par des conflits multiples et des angoisses terribles, vu que l'être abandonne, sous le coup de la rancune, ses premières fixations, à un moment où il n'a peut-être pas encore trouvé un appui effectif suffisant, une compréhension et un encouragement adéquat chez l'ascendant du sexe opposé. A mesure que grandit l'hostilité du fils à l'égard du père, le pénis de ce dernier, après avoir été une sorte de sein enchanteur, devient un objet de haine. Des fantaisies de castration

du père commencent à prendre corps chez le petit garçon, fantaisies auxquelles il réagit par une violente crainte de la castration, engendrant un grand besoin de punition. Cette période de crainte de la castration est celle qui, d'habitude, marque le plus profondément le développement sexuel du garçon. Sous son action, il pourra même abandonner un développement heureusement commencé, comme ferait la fille, redoutant d'être châtrée par sa mère. Ainsi s'opère souvent une régression de l'affectivité de l'enfant vers les stades antérieurs de son développement, stades auxquels il peut rester accroché toute sa vie, au grand détriment de son développement ultérieur. Si les circonstances sont favorables et si le garçon se sent assez fort, il risquera de plus en plus la lutte contre son père et s'habituerà à l'idée de la disparition de celui-ci ou de son pénis détesté. A mesure que se développe cette situation, il se rapproche affectivement de sa mère, liquide l'agressivité qui a pu l'en séparer, devient sensible à son charme, à sa douceur et, loin d'être rempli d'horreur par l'absence du membre masculin chez la femme, la considère comme une condition de son bien-être, de son bonheur. Cette période du développement du petit garçon passe, bien entendu, par des hauts et des bas, comme c'est le cas chez la fillette d'ailleurs, et s'étend sur un laps de temps plus ou moins long. Elle ne se termine qu'assez tard, souvent pendant la période de latence ou au cours de la puberté, quand l'individu aura appris à supporter les risques de la lutte avec son père et le sentiment d'insécurité dans la vie, qui en découle. Après s'être contenté de souhaiter sa disparition, il commencera à la provoquer de manière active dans ses rêves, tout en hésitant encore à se substituer tout à fait à son père.

La suppression affective du père par le fils, de la mère par la fille pose en effet un problème nouveau. Cette fois-ci, ce n'est pas par l'angoisse de la castration que l'enfant réagit à ses désirs agressifs envers ses parents, mais bel et bien par la peur de la mort. Car s'identifier avec celui des parents de même sexe, signifie prendre sa place, le tuer. Et cette représentation, nous le savons, ne se fait pas sans donner lieu à de grands sentiments de culpabilité. La punition du meurtre, c'est d'être tué, exécuté, comme un criminel. L'enfant la redoute, car elle l'oblige à faire face à la pire des angoisses,

en comparaison de laquelle même l'angoisse de la castration paraît jeu d'enfant, je veux dire l'angoisse de la mort. Ce n'est qu'une fois cette angoisse normalement surmontée, que l'individu pourra liquider sans trouble le complexe d'Œdipe et entrer en possession de toutes ses facultés. Le nombre de cas où l'angoisse de la mort provoque une régression est encore très étendu et l'on peut se demander si notre civilisation ne favorise pas cette terreur. Pour que l'individu puisse faire face à ses difficultés, il ne faut pas que les circonstances le paralysent. Et les circonstances propres à une civilisation ne sont pas toujours favorables au développement de l'individualité ni en accord avec les besoins de l'homme.

Notre civilisation européenne, jusqu'à présent, a permis à l'homme de fuir, devant l'angoisse de la mort, dans les pratiques religieuses. La croyance au Rédempteur ne lui permet-elle pas de mettre à la charge d'un homme ou d'une divinité le crime d'avoir tué Dieu pour s'élever à sa place en se croyant fait à son image ? Ne serait-ce pas là l'explication de la culpabilité, du péché originel ? Ce crime, le meurtre de Dieu, n'a-t-il pas été effacé par le sacrifice du Christ, par la mort du fils de Dieu, et ce sacrifice ne permet-il pas à l'homme de prétendre à la vie éternelle, à une vie qui ne connaît pas la mort ? Ce cérémonial n'a-t-il pas empêché les êtres de faire normalement face à cette angoisse, d'accepter leur limite, leur fin, leur relativité ? Ne fallait-il pas le développement de la pensée scientifique pour permettre aux individus de s'émanciper de la pensée religieuse ? Et notre époque, où tout ce qui paraissait éternel menace de crouler, n'obligerait-elle pas l'homme à prendre conscience de sa fin véritable et de la nécessité de vivre sans sécurité ? Et la conscience de la limite de nos forces, de notre fin ne nous oblige-t-elle pas à renoncer à bien des illusions qui nous empêchaient d'accepter la réalité dans tout ce qu'elle a d'impitoyable et d'irrémédiable ? Ainsi l'homme moderne se trouverait placé devant un problème que les circonstances, jusqu'à présent, lui avaient permis de fuir, je veux dire celui de sa propre disparition.

De négatif qu'il était, le complexe d'Œdipe, chez le jeune homme, devient donc positif, par la réalisation de l'identification avec le père et sa suppression. Inutile de dire que, chez les enfants des deux sexes, ce développement ne

s'achève, si les conditions sont favorables, qu'après la période de latence, au moment de la puberté. Mais, le plus souvent, et chez la plupart des individus, on voit persister, à côté d'un complexe d'Œdipe positif, un complexe négatif qui fait contre-poids au premier, détermine la fameuse ambivalence dans le choix objectal de la libido, dresse celle-ci contre elle-même en l'obligeant à contre-balancer ou à annuler ses initiatives. Les cas où le complexe d'Œdipe négatif est plus prononcé que l'Œdipe positif sont encore très nombreux. Ceci détermine chez les êtres une inversion plus ou moins prononcée de leur sexualité. Le choix objectal de la libido, alors, se fait à rebours. Elle reste fixée à l'ascendant du même sexe, plutôt que de se porter sur le sexe opposé. Cette co-existence des deux complexes d'Œdipe détermine généralement un conflit auquel l'être pourra réagir par de l'angoisse quoique, la plupart du temps, celle-ci soit liquidée par la fuite dans des symptômes névrotiques. La liquidation du complexe d'Œdipe lui-même ne se passe pas non plus sans difficultés. La fillette ne se marie ni avec son père ni avec son frère, du moins dans nos conditions actuelles de civilisation, ni le fils avec sa mère ou sa sœur. Chacun des enfants fait l'expérience qu'il ne suffit pas de souhaiter la disparition de celui des parents de son sexe pour que celui-ci meure. Tant bien que mal, il faut s'accommoder de ce fait et chercher ailleurs la réalisation de son idéal œdipien. Le garçon prendra pour femme une jeune fille à l'image de sa mère ou de sa sœur. La fillette, par contre, est capable de rester attachée à son père ; longtemps la passivité féminine s'accommodera du partage avec la mère. Il en est autrement de l'activité masculine. Mais, finalement, la jeune fille se laissera prendre au jeu d'un homme viril qui ressemblera à son père, à moins qu'elle ne se consacre toute sa vie à ce dernier : ce sera sa façon de sublimer.

Voilà, dans leurs grandes lignes, les conflits du développement de l'affectivité de l'homme et les angoisses auxquelles il pourra être exposé.

Quelles sont les circonstances susceptibles de donner à ces conflits normaux un caractère pathologique, qui créera la névrose avec ses angoisses et ses symptômes ? Nous allons essayer d'aborder ce problème.

Nous avons déjà parlé des conflits pathologiques qui peuvent se produire dans la toute première enfance, au stade oral du développement de la libido, et se traduire par des réactions maniaco-dépressives. Nous n'insisterons donc pas sur ce point.

Les conflits du stade anal sont, nous l'avons déjà dit, d'un autre ordre. A ce stade, l'enfant commence à avoir une certaine personnalité. Son *Je* s'affirme, il entre en lutte avec ses parents ou ses éducateurs. Ceux-ci, nous l'avons dit également, élèvent plutôt l'enfant d'après les exigences de leur *Sur-Je* que d'après leur raison. Quand les parents, et surtout la mère, sont névrosés, les conflits qui en résultent pour l'enfant prennent ordinairement une forme pathologique. Nous avons vu dans le premier chapitre comment la constitution normale du *Sur-Je* est compromise dans ces cas et combien le développement de la personnalité peut se faire à l'encontre des exigences normales du *Çà* et de la vie. Nous n'insisterons pas davantage sur cet aspect de la question. Abordons-en maintenant un autre : celui des traumatismes accidentels, en particulier des traumatismes sexuels.

Freud, au début de ses recherches psychanalytiques, a considérablement surestimé le rôle des traumatismes sexuels dans la genèse des névroses. Ce n'est que plus tard qu'il s'est aperçu que beaucoup de malades prenaient leurs fantasmes sexuels pour des réalités et les racontaient ensuite comme s'ils s'étaient passés en fait. Mais il ne reste pas moins vrai qu'un nombre considérable de conflits névrotiques ont leur source dans un traumatisme sexuel. La cause la plus fréquente est l'observation, par le petit enfant, du coït des parents ou encore de celui de leur nurse, etc... Le fait de partager la chambre à coucher des parents se révèle, pour beaucoup d'enfants, non exempt de danger. Que se passe-t-il alors ? La libido du petit garçon se trouve, dans ces conditions, stimulée. Mais, stimulée, elle ne peut occuper les positions génitales de la libido dont le terrain n'est pas préparé. Elle se heurte à toutes sortes d'obstacles, ce qui détermine un conflit plus ou moins grave ; l'enfant prend l'habitude de se défendre contre sa libido stimulée comme s'il s'agissait d'une source de danger. Nous avons vu qu'à cet âge, c'est le complexe d'Œdipe négatif qui prédomine dans la vie sexuelle de l'enfant. La libido stimulée

le pousse vers le complexe d'Œdipe positif dont l'enfant est incapable d'assumer les frais et auquel il réagit par une angoisse intense : le fils, par la crainte de la castration, la fille par la crainte de la destruction de ses organes de digestion, de son ventre. Sous l'emprise de cette angoisse et de la souffrance qu'elle comporte, s'opère une régression de la libido vers la position pré-œdipienne qui se trouve ainsi plus ou moins renforcée. La fillette se met à la place du père, partant de l'homme, le garçon à celle de la mère, partant de la femme. Et l'un et l'autre, à la suite de l'obstacle contre lequel la libido s'est heurtée, édifient dans leur inconscient un barrage contre elle. Ce barrage est destiné à garder la libido prisonnière du stade pré-œdipien, ceci pour éviter la reproduction de l'angoisse de la castration déterminée par le débordement de la libido stimulée au premier stade du conflit. Désormais, l'enfant est sensibilisé à cette perturbation et il fuira automatiquement tout ce qui peut la lui rappeler, aussi bien dans la réalité que dans son souvenir. Il aura refoulé le conflit grâce au barrage créé. Le développement ultérieur de l'être se fera sur les bases de l'organisation pré ou proto-œdipienne de la libido, qui pourront longtemps suffire aux nécessités affectives de l'individu. La fille reste attachée à sa mère et la choisit comme objet libidinal, le fils demeure fixé à son père. Mais, à mesure que l'individu se développe, cette base devient étroite et, pour pouvoir s'y cantonner, il lui faut combattre de plus en plus sa libido et ce qui pourrait la stimuler dans la direction normale. Il exalte par contre toutes les activités ayant un rapport avec sa situation libidinale : la fille, l'intelligence et l'initiative viriles de la garçonne, le fils, le sensibilité et l'imagination de l'homosexuel. Tout ce qui, chez l'un ou chez l'autre, dépassera cette activité et ce stade est décapité sans pitié et voué à l'échec. Nous avons vu dans notre premier chapitre comment le *Je* et le *Sur-Je* peuvent manœuvrer pour aboutir à ce résultat. Mais cela ne supprime en rien la tension à laquelle est soumise l'économie psychique de l'individu qui, pour vivre, est obligé de rester en deçà de son développement normal, pratiquement un enfant. Chaque nouvelle poussée de libido est pour lui une sorte de danger qu'il redoute encore plus que les rigueurs de son *Sur-Je*, c'est-à-dire de son barrage contre lequel il se brise et auquel

il s'est habitué. Et à ces dangers multiples il réagit par de l'angoisse continuelle, contre laquelle il n'y a pas de remède, sauf les symptômes dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Un autre traumatisme très grave est celui de la perte de l'un des deux parents et, en particulier, de celui auquel l'enfant est fixé. Nous connaissons la nature de cette fixation, opérée autant sous la pression de la culpabilité et de la haine, que sous celle de l'amour. Nous savons que cette culpabilité ne permet pas à l'enfant d'envisager la perte du parent auquel il s'accroche, précisément parce que cette perte pourrait être la réalisation d'un désir secret et représenter à ses yeux la conséquence de ce désir. Un enfant qui perd dans ces conditions le parent du même sexe que lui est toujours gravement menacé. Toute sa vie, il réagit comme s'il portait malheur et il se punit comme s'il était criminel.

La discorde entre les parents et leur divorce moral qui peut être la conséquence de leur incompatibilité affective ou d'une névrose, peut avoir la même influence sur l'enfant que la mort ou la disparition d'un des parents. Cette discorde, consécutive à une névrose familiale, l'enfant tend à réagir contre elle comme si elle était la conséquence de ses désirs. Il s'en punit donc. Ne pouvant prendre parti dans la dispute pour l'un ou pour l'autre des deux parents, il s'interdit de juger, de voir clair, voire de sentir ce qui se passe. Doué d'une intuition instinctive de la signification des choses, l'enfant très vite s'inhibe en en prenant le contrepied, quitte à sacrifier à la réussite de cette opération et son intelligence et même sa raison, son bon sens. Voici pourquoi on devrait faire tout pour mettre les enfants à l'abri d'une ambiance familiale empoisonnée par la discorde des parents.

Quelques mots encore sur les conflits qu'éveille, chez les enfants, la grossesse de la mère et sur leur situation par rapport aux frères et sœurs. L'histoire affective de l'aîné est forcément différente de celle du benjamin. Les aînés ont à faire face à des difficultés particulières à leur situation, les enfants plus jeunes sont obligés de s'adapter à la leur et le benjamin, gâté par tout le monde, se voit souvent placé en face de difficultés qui n'existent pas pour ses aînés.

La grossesse de la mère, l'arrivée d'un nouvel enfant est souvent un traumatisme grave pour les aînés. Voici un nour-

risson qui les prive de la place qu'ils occupaient jusqu'alors. La réaction normale est un sentiment de jalousie et de haine, contre-balancé, ordinairement, par un amour plus ou moins forcé, auquel l'enfant fait appel pour refouler son agressivité. Les sentiments de culpabilité en particulier donnent souvent lieu à des drames chez les aînés. Ne les rend-on pas responsables des plus jeunes auxquels, dit-on, ils doivent donner l'exemple, ne les accuse-t-on pas de tous les crimes, quand, comme il arrive, ils manifestent une ambivalence ou une jalousie toute naturelle vis-à-vis de leurs frères et sœurs ?

Inversement les plus jeunes ne sont-ils pas souvent exposés à l'agressivité des aînés, agressivité s'extériorisant d'une façon dissimulée ou brutale, et contre laquelle longtemps il ne leur est pas possible de se défendre ?

Et le benjamin qui n'a pas vu naître d'autres enfants après lui, n'est-il pas souvent handicapé du fait de sa situation privilégiée qui ne lui permet pas de s'armer comme les autres enfants pour faire face aux duretés de la vie ?

Tout cela est susceptible de donner une teinte particulière au développement de chaque enfant ; ce développement, toutefois, reste dominé par les conflits généraux dont nous avons parlé plus haut. Nous n'insisterons donc pas davantage sur cet aspect de la question.

Voilà donc, dans leurs grandes lignes, les conflits du développement de l'enfant pouvant donner lieu à de l'angoisse et, partant, à des symptômes, si l'angoisse n'est pas normalement surmontée. Il nous reste, dans le prochain chapitre, à étudier les moyens dont dispose le *Je* pour surmonter normalement cette angoisse, par opposition avec les moyens dont il se sert dans la névrose. Le chapitre suivant sera consacré au développement du *Je* et de ses fonctions qui lui permettent de triompher normalement de l'angoisse névrotique et ses causes. L'étude de ce développement nous donne des indications précieuses pour aborder la question du développement de la civilisation dont nous voulons parler plus tard.

CHAPITRE III

RÉFLEXIONS SUR LA RELATIVITÉ DE LA RÉALITÉ ET SUR LA GENÈSE DU BESOIN DE CAUSALITÉ

Nous venons de nous demander comment l'individu faisait face à ses angoisses infantiles, comment il évitait les régressions affectives et les fixations à un stade primitif de l'organisme libidinal, autrement dit : quels étaient les moyens de défense normaux contre ces angoisses, par opposition aux moyens pathologiques que nous avons passés en revue dans le premier chapitre.

Nous connaissons le rôle considérable joué par le *Je* dans la défense de l'être contre les dangers qui le menacent. Les fonctions par lesquelles il s'acquitte de sa tâche sont de nature très complexe. Ces fonctions, nous aurons à les voir de plus près ; nous voulons parler de la fonction synthétique du *Je*, de son rôle dans son propre développement ou dans celui de la personnalité du sujet aussi bien que d'une collectivité, ou de ses moyens de défense normaux contre l'angoisse névrotique.

Nous appelons *Je* cette activité de l'appareil psychique à travers laquelle se réalise la synthèse de toutes nos perceptions, tant internes qu'externes, synthèse qui nous permet de nous situer dans le temps et l'espace avec l'impression d'en avoir conscience et de savoir agir volontairement par rapport à eux et à nos besoins. En d'autres termes, nous employons le terme de *Je* là où, communément, on parle d'intellect. La conscience est donc fonction du *Je* qui travaille d'une manière

variable suivant les individus et les familles, les milieux, les classes, les collectivités, les nationalités, les civilisations auxquels ces individus appartiennent. Elle varie en intensité et en qualité chez chacun pris en particulier et se traduit par des états différents suivant l'âge, la fatigabilité, la culture et, aussi, suivant qu'il s'agit de l'état de veille ou du sommeil. Dans le sommeil, cette conscience semble à peu près disparue. En réalité, elle fonctionne au ralenti et différemment : elle est en veilleuse, si l'on peut dire. Le *Je* n'y réalise plus la synthèse des perceptions selon les lois qui régissent l'élaboration de la pensée consciente, il la fait suivant d'autres lois, celles qui régissent l'élaboration des pensées du rêve. La plupart du temps, cette pensée est incompréhensible, à moins qu'on ne la transforme, par la méthode de l'interprétation psychanalytique des rêves, en pensée consciente et qu'on ne la rende ainsi intelligible. En d'autres termes, pour transformer la pensée du rêve en pensée consciente, il faut effectuer un très grand travail, dont le *Je* a fait l'économie pendant le sommeil. La réalisation de la conscience suppose une dépense considérable d'énergie libidinale qui n'est plus à la disposition du *Je* pendant le sommeil. Aussi la synthèse des perceptions dans cet état ne peut-elle s'exécuter qu'en fonction de l'économie de libido qu'il est alors obligé de faire.

Plusieurs auteurs, Nunberg entre autres, ont conclu que le *Je* effectuait, pendant le sommeil, une régression vers un état infantile, voire intra-utérin. Nous ne saurions partager leur manière de voir. A notre avis, il y a une grande différence entre le *Je* d'un adulte normal à l'état de sommeil et le *Je* infantile ou névrotique dans cet état. Le *Je* de l'adulte, même dans le sommeil, domine les conflits et les angoisses ordinaires auxquels il peut avoir à faire face, tandis que ni le *Je* d'un névrosé ni celui d'un enfant n'arrive, en général, à accomplir ce travail.

Il existe d'ailleurs entre l'état de veille et le sommeil une foule d'états intermédiaires où l'activité de la conscience s'exerce d'une façon plus ou moins intense, tout en laissant une place d'importance variable à l'activité psychique inconsciente et à la pensée du rêve. Cette dernière, suivant les moments, paraît empiéter sur la pensée consciente sous forme de rêverie. L'état intermédiaire le plus caractéristique entre

l'état de veille et le sommeil est la somnolence, où la conscience n'a pas complètement disparu et conserve encore intacte, ou à peu près, les notions de temps et d'espace, mais tend à les perdre, en laissant au sujet l'impression de vivre dans un autre monde.

Dans tous les états où intervient cette fonction du *Je* que nous appelons la conscience, le *Je* conserve la faculté de changer d'état avec l'impression de le faire volontairement, ce qui se traduit par le sentiment de concentrer ou de relâcher son attention suivant les nécessités ou les impulsions du moment. Nous avons toutes raisons de croire que l'activité psychique par laquelle le *Je* réalise la conscience est fort complexe et requiert une somme de travail considérable, en dépit de la sensation de facilité et d'immédiat que nous pouvons en avoir. Ce travail, nous le savons, ne consiste pas seulement à élaborer des impressions présentes, des impressions du passé y participent encore, sous forme d'expérience et de savoir. Ce passé a été capitalisé par l'individu, la famille, la collectivité et toute les générations qui ont créé la civilisation. Cette civilisation représente une foule de souvenirs et d'expériences accumulés par les individus et les collectivités au cours d'un passé plus ou moins long, et elle intervient dans une large mesure, par l'intermédiaire des mécanismes psychologiques qui règlent l'action de la collectivité sur l'individu, pour déterminer l'attitude de son *Je* en face des données de la vie.

Le *Je*, par conséquent, ne serait pas seulement un produit de l'individu, il serait en même temps celui de la collectivité, dans la mesure où il la reflète, elle et sa manière de concevoir les choses, et exprime sa mentalité. Il se composerait donc au total, d'un *Je* collectif et d'un *Je* individuel.

Le développement du *Je* dépend de la mentalité collective. Il peut être faible et infantile ou fort et adulte suivant la mentalité collective qu'il reflète. Ainsi, la manière dont un Européen prend conscience des phénomènes électriques est toute différente de celle dont un primitif, non instruit de ces phénomènes comme nous, prend contact avec eux. La conscience que les êtres ont de la réalité extérieure et intérieure est, dans une large mesure, fonction de leur civilisation et de la manière dont ils ont réussi à se l'assimiler.

ou à la suivre. De même que celle-ci, elle se présente comme le résultat d'une élaboration psychique fort complexe de forces, de représentations et de tendances. Chaque représentation correspond à une pulsion pouvant déterminer, dans les différentes couches de la conscience, de la subconscience et de l'inconscient, des contre-pulsions susceptibles de se combiner avec les premières, de les affronter ou de les annihiler. Enfin, comme fruit de ces luttes sur le champ de bataille des différentes pulsions dans l'individu et les collectivités, apparaît la conscience. Elle, que nous avons tendance à considérer comme quelque chose de statique et d'absolu, est en fait éminemment labile et relative.

La conscience, dans ce sens, ne serait pas autre chose que l'expression des compromis consécutifs à la lutte ou à la collaboration entre certaines pulsions et le porte-parole des tendances les plus fortes qui ont triomphé dans l'être, et à travers lui, au cours de son histoire et de celle de la civilisation.

Mais ce travail du *Je*, et l'élaboration de la conscience des choses qui en résulte, ne dépend pas seulement du développement de la mentalité collective. Le développement du *Je* de l'individu y a son importante part. Or, ce *Je* d'un individu d'une société donnée peut être inégalement cultivé d'un sujet à l'autre. En plus, son développement a pu être entravé par une foule de processus d'ordre pathologique qui l'ont maintenu infantile, même dans une collectivité différenciée. Ceci se traduit, à partir d'une certaine limite de tolérance très variable, suivant la collectivité et le milieu où évolue l'individu, par une déficience de l'activité du *Je*.

La pathologie mentale nous a familiarisés avec les déficiences les plus caractéristiques. Elles relèvent de plusieurs causes. Les unes ont un rapport avec l'hérédité, les autres, avec des lésions organiques, des toxines microbiennes, des drogues ou des traumatismes psychiques. Parmi ces déficiences, l'une mérite notre particulière attention, c'est grâce à elle que nous avons pu comprendre la complexité de l'élaboration psychique du *Je* et de la conscience telle que nous l'entendons : nous voulons parler de la schizophrénie, cette étrange maladie qui montre que la synthèse des perceptions peut se faire dans une direction autre que la nôtre, pour aboutir à une conception différente de notre réalité. Les schizophrènes conçoivent le

monde autrement que nous ; notre réalité n'est pas la leur. Nous les disons fous, parce qu'ils voient et perçoivent des choses que nous ne voyons pas, et qui nous paraissent absurdes. Ils se livrent à des activités qui n'ont aucun sens à notre avis, et qui, pour nous, relèvent d'hallucinations auxquelles ils réagissent comme nous faisons, nous, à la réalité.

Le trouble, dans ce cas, affecte la synthèse du *Je*, qui se fait mal. Le sujet n'arrive pas à se situer normalement dans l'espace ni dans le temps. Il ne s'adapte plus aux nécessités de la vie. Sa conscience paraît dissociée. Elle est le porte-parole des pulsions les plus contradictoires entre lesquelles l'individu est ballotté sans arriver à les intégrer dans sa personnalité consciente.

La synthèse des perceptions, même à l'état de veille, se fait d'après les lois qui régissent l'élaboration du rêve. Ce dernier empiète sur la pensée consciente de telle façon que le sujet ne fait plus, comme nous, de différence entre le rêve et la réalité.

Mais, pour bien comprendre la nature du trouble qui affecte l'activité du *Je* de ces malades, il faut nous faire une idée exacte de la manière dont se fait la fameuse synthèse dont nous parlons. Là encore, c'est l'étude de la schizophrénie qui nous aide à comprendre, mieux peut-être que l'étude des névroses. C'est que la schizophrénie amplifie et grossit certaines réactions et nous permet, par elles, de surprendre la nature et les conséquences de plusieurs déficiences.

Étudions donc de plus près un cas de schizophrénie particulièrement instructif. Il s'agit d'une jeune fille qu'on nous amena lorsqu'elle avait 25 ans. Nous l'appellerons Odile. Son mal s'était déclaré après sa dix-septième année. Il s'était manifesté tout d'abord un état obsessionnel, accompagné de la phobie des microbes (besoin de se laver sans cesse), une scrupulosité excessive, etc. Avec le temps, Odile éprouva une difficulté de plus en plus grande à parler. Une fois, elle s'accusa d'avoir commis une incorrection pour avoir accepté de bavarder avec un jeune homme. Puis ce fut une première tentative de suicide. On la transporta dans une maison de santé où elle séjourna quelques mois, puis, dans une seconde où elle demeura environ six mois. L'état d'Odile s'aggrave encore : elle devient intraitable, parle de moins en moins, tente, à plusieurs reprises, de se suicider. Enfin le

médecin directeur de la maison de santé déclare à la famille qu'il s'agit d'un cas grave : démence précoce ou schizophrénie. On prend le parti de soigner Odile chez elle. On loue donc une maison avec un jardin, là Odile est soignée avec un dévouement exceptionnel par son frère et sa sœur aînée. C'est à cette époque qu'elle réussit à se loger plusieurs balles de revolver dans la tête, mais les balles n'ayant pas traversé la boîte crânienne, le suicide est manqué. En dépit du dévouement de sa famille, la malade va toujours plus mal. Elle ne parle plus du tout, ne mange que difficilement. Pourtant elle continue à jouer un peu de piano avec sa sœur, accepte également la lecture à haute voix. Enfin la famille se décide à consulter un médecin psychanalyste. On m'amène Odile et je me trouve devant une malade qui ne parle pas, qui manifeste un grand négativisme. Au lieu d'avancer, elle recule. Ses membres sont rigides. Ils paraissent de cire. La malade éprouve de grandes difficultés à se nourrir. De temps en temps, elle éclate en crises de colère pendant lesquelles elle profère des paroles incohérentes. C'est là, comme on voit, un tableau classique. Impossible de la laisser seule. Immédiatement, elle tente de se jeter par la fenêtre ou d'avaler des objets tels que du verre, des aiguilles, etc. De temps en temps, elle est secouée par des fous-rires puérils comme si elle était sujette à des hallucinations auditives, bien que rien ne permette d'affirmer qu'elle en ait eues à cette époque. Après quelques semaines de traitement, elle semble au contraire avoir des sortes d'hallucinations visuelles fugitives. Elle montre, par exemple, sa robe à sa sœur : on y a fait des taches. Elle finit par se rendre compte de l'inexistence de ces taches, en voyant l'air étonné de son interlocutrice. Elle l'avoue : elle ne perçoit plus les taches que, tout à l'heure, elle avait cru voir.

Autres symptômes intéressants : le pouls d'Odile est à 130, lors de ses premières visites chez moi. Elle souffre d'une constipation tenace et se trouve, autant dire, dans l'impossibilité d'aller normalement à la selle. En revanche, elle est bien réglée tous les mois, du moins n'a-t-on rien constaté d'anormal de ce côté.

Je n'insiste pas sur les particularités du traitement de cette malade, mais on s'en doute, il n'a pas été facile de prendre

contact avec elle. Au début, il faut l'amener presque de force. Elle ne peut ou ne veut pas marcher, ne parle pas, etc. A la moindre de nos interrogations, le pouls monte à 130, ce qui nous oblige à nous taire... mais, à force de patience, le contact devient bientôt suffisant pour nous permettre d'observer que dans toute phrase dite ou lue où figure le mot amour, ou ce qui peut le rappeler, la malade passe le mot. Impossible pour elle de le prononcer. On peut, automatiquement, faire monter à 130 son pouls descendu à 80, en lui parlant de menstruation, par exemple. Les mots qui se rapportent aux excréments ont le même effet. Aussi la malade est-elle d'une constipation invraisemblable, supprimant autant que possible de la vie tout ce qui aurait pu l'obliger à la défécation. Pour surmonter cet obstacle, nous avons amené la malade à lire des poésies où il était question de fleurs, de printemps, d'amour. Encore fallait-il avancer avec une extrême prudence, manier les mots comme s'ils étaient des explosifs. J'en conclus qu'Odile était obligée d'observer la même retenue dans ses pensées. On pense en paroles et en images, or, paroles et images la bouleversaient. Elle avait probablement réussi à arrêter à peu près toute pensée, il lui était impossible, en effet, d'en avoir une spontanée ; tout au plus paraissait-elle accepter une idée quand une question la commandait. Elle semblait ne pas se considérer comme responsable d'une réponse. Elle devait donc dire vrai, quand elle prétendait ne pouvoir penser à rien consciemment. Peu à peu, à mesure qu'avancait le traitement, la constipation disparut, et la malade aborda de plus en plus les questions taboues. Elle arriva à parler de la sexualité et des questions qui s'y rattachent.

Dans la mesure où ces progrès s'affirment, le comportement se modifie. Ses membres se font moins rigides, elle devient plus souple et plus libre. Dans le domaine de la motilité, les progrès sont plus sensibles que dans le domaine psychique. Elle marche normalement et n'a bientôt plus de difficultés à coordonner ses mouvements. Mais elle a encore de la peine à écrire des lettres, ne réussit qu'à y énumérer quelques faits de la journée. Jamais elle ne parle d'elle, comme si elle ne pouvait se concevoir en tant qu'individu et personne consciente de son existence, de ses sensations et de son corps surtout. C'est comme si elle s'en voulait de ne pas être pur esprit.

Sentir ! c'est en somme tout le domaine de la sensibilité qui, chez Odile, semble frappé d'ostracisme, « électrocuté », si l'on peut dire. Plus tard, elle comprendra pourquoi et nous l'expliquera : sentir, c'est pécher, aussi faut-il devenir insensible. Tout sentiment, si innocent soit-il, est, pour la malade, d'origine sensuelle, donc coupable. On voit jusqu'où peut aller le sentiment de culpabilité en pareil cas, et comme tout ce qui, même de loin, rappelle la sensation, peut devenir criminel. En perdant la faculté de sentir, Odile avait perdu celle de coordonner sa personnalité, comme si cette coordination de nos sensations, de nos impressions et de nos mouvements procédait des sens et fût, par conséquent, coupable, interdite. Sa pensée consciente n'était que mémoire, ramassis désordonné de faits sans rapport les uns avec les autres. Il eut été impossible à Odile d'établir entre eux un lien, de faire un travail synthétique. La synthèse ne devint possible qu'à partir du moment où Odile reconnut sa sensibilité et surtout sa sexualité, cette sensibilité étant en quelque sorte nécessaire à la reconstruction de l'unité de son *Je*, à une « conception » juste de la réalité et du monde.

C'est l'observation de pareils faits qui apprend au psychanalyste à distinguer dans notre sensibilité la fonction spéciale qu'exerce le *Je*. Le *Je* se comporte comme s'il était doué de sensibilité ou, pour mieux dire, de libido. C'est par cette libido qu'il entre en contact avec les éléments du monde extérieur et intérieur dont il est l'intermédiaire. Ce contact se réalise, comme l'a très justement pressenti Nunberg dans son beau livre sur la *Théorie des névroses*, à la manière des rapports sexuels. La joie de connaître et de découvrir serait donc en quelque sorte apparentée à la joie d'engendrer ou de concevoir, de même que la joie de manger, la jouissance sexuelle n'étant en somme qu'une forme particulière de la jouissance qui accompagne tous les contacts agréables, par opposition à la haine, autre manifestation de notre sensibilité qui détermine, elle, la fuite ou la répulsion devant les contacts désagréables. Par ces « rapports réalisés » avec la libido, le *Je* créerait un produit issu de lui-même et des éléments avec lesquels il est entré en contact, produit qu'il s'assimile, dont il se pénètre pour réaliser tout ce travail de synthèse qu'est la « conception » du monde et de la réalité, la conception de soi-même

et de la conscience qu'on en a. Celle-ci n'est donc après tout que la somme des souvenirs et des aventures agréables ou désagréables du *Je* en contact avec la réalité, aventures qui se situent dans la conscience par la qualité des sensations qu'elles nous ont laissées et qui sont reliées entre elles par les associations d'idées ou de sensations qu'elles ont déterminées en nous.

Tout se passe comme si cette « conception », par laquelle s'édifie le *Je*, et, partant, la fonction de la conscience, se faisait à l'image des conceptions sexuelles et d'après les mêmes principes affectifs. Cette conception, ou cette synthèse, pour revenir à notre expression habituelle, serait donc fonction du degré, de la quantité et de la qualité de libido dont disposerait le *Je* pour son travail. Elle s'effondrerait, si le *Je* ne disposait plus d'une qualité ou d'une quantité de libido suffisantes pour la réaliser. Et cela se traduirait par la perte, par l'effondrement de la réalité et de l'univers, ainsi que nous le voyons chez certains schizophrènes. Ces malades réagissent à la perte de la fonction de synthèse du *Je* comme s'ils assistaient à la fin du monde.

Mais cette synthèse ne se fait, forcément, que selon un processus très lent, avec de multiples transitions et à travers des stades successifs, au fur et à mesure que le *Je* réussit à intégrer les éléments tant intérieurs qu'extérieurs, dont il est l'expression. Nous aurions donc à reconnaître différentes étapes du développement du *Je*, développement qui ne serait pas seulement fonction de la mentalité collective, mais aussi des conditions intérieures du sujet dont il dépend.

Quelles sont maintenant les différentes étapes du développement du *Je* individuel, et comment ce dernier opère-t-il, d'après le stade momentanée de son évolution, pour faire face aux dangers extérieurs ou intérieurs et à l'angoisse qu'ils déterminent ?

Les stades du développement du *Je* sont ceux mêmes de la libido dont le *Je* dispose, c'est-à-dire les stades oral, anal et génital. La première organisation du *Je* remonte probablement au stade oral. A ce stade le *Je* n'est que très faiblement organisé. L'enfant ne peut faire de différence entre sa mère, le monde extérieur et lui-même, ni se concevoir comme entité distincte d'eux. On ne peut donc encore attribuer

d'individualité au *Je* oral comme nous le ferons plus tard. Nous sommes pourtant obligés d'admettre son existence. Il pourra s'amalgamer, par la suite, des éléments nouveaux, à mesure qu'il entre en contact avec eux pour former, en fin de compte, la base de son organisation anale. Autrement dit, le *Je* oral ne peut pas encore défendre l'individu contre les dangers et les angoisses qui le menacent. Il faut que cette protection soit assurée par les parents, sinon l'individu risque de dépérir et bientôt de mourir. Car, inapte à d'autres fonctions que celles de maintenir les rapports avec la mère, le *Je* oral paraît incapable, comme le nourrisson lui-même, de prendre des initiatives. Aussi les malades, les mélancoliques par exemple, dont le *Je* paraît avoir subi une régression de la libido au stade oral, sont-ils incapables de résister aux pulsions de leur *Sur-Je*, s'il les entraîne à se laisser mourir ou à se suicider. On a l'impression que leur *Je* ne peut se défendre contre ces pulsions masochiques. La lutte paraît être abandonnée avant d'avoir commencé. Cette même attitude, le *Je* du mélancolique l'adopte probablement en face des pulsions du *Çà*, quand elles s'expriment au cours d'une crise d'excitation maniaque. Chez ces malades, le *Je* se comporte donc comme s'il était ballotté, impuissant à se défendre entre le *Çà* et le *Sur-Je*, dont il subirait alternativement les assauts. Ces oscillations se traduiraient, d'après nous, tantôt par des accès de dépression mélancolique, tantôt par des accès d'excitation maniaque, suivant que les pulsions du *Sur-Je* ou celles du *Çà* prennent le dessus, et ces accès se reproduiraient à intervalles plus ou moins réguliers.

Ce n'est qu'avec l'apparition du stade anal que le *Je* devient plus fort et commence à résister aux difficultés par ses propres moyens. A ce moment-là apparaissent chez l'enfant des pulsions agressives, parallèles au développement de la dentition, pulsions qui lui permettent de mordre, d'essayer de se défendre. Le *Je* entre, de ce fait, en possession d'une arme qu'il utilisera pour ses conquêtes. A ce stade du développement se manifeste le besoin de grandir ou, mieux encore, le besoin de puissance, qui pousse l'individu à ses premières offensives dans le monde, le porte à dominer ce qui accepte de plier devant lui. Aussi l'enfant délaisse-t-il, sous l'impulsion du sevrage, la nourriture du stade oral, le lait, et s'attaque-t-il

à des aliments plus substantiels et plus résistants. Il commence également à marcher, il entre en lutte avec le monde extérieur et les difficultés que celui-ci lui oppose. Il le fait non sans crainte, car plus il va de l'avant, plus il fait l'expérience que la réalité peut lui résister et se montrer hostile. Ainsi, il a des indigestions, quand, sous forme de nourriture, il assimile l'extérieur d'une manière trop intempestive ; il fait des chutes ou se cogne, quand il s'attaque au monde avec son inexpérience.

Ces accidents peuvent avoir un caractère grave si l'enfant est trop précoce, trop sensible ou marqué d'une tare héréditaire. Ils peuvent devenir le type original des premières entraves du *Je*. Celui-ci, dépité par les difficultés qu'il rencontre et qui s'opposent à son développement, réagit comme si elles étaient autant de punitions et de vengeances exercées par une force adverse, et il est tenté de se replier sur lui-même et d'abandonner la lutte. Ainsi peut s'opérer une fixation plus ou moins forte au stade oral. Le *Je*, au lieu de continuer ses conquêtes, y renonce et, pis encore, se ferait plutôt l'allié de ce qui lui est contraire. Il se souviendra de ses chutes et de ses accidents et adoptera un comportement analogue à celui de ces poissons dans un aquarium, qu'on a séparés les uns des autres par une plaque de verre. La plaque retirée, les poissons restent confinés dans l'espace dont ils disposaient avant l'enlèvement de la plaque et se comportent comme si elle y était toujours. L'obstacle extérieur, la plaque, est devenu intérieur et fonctionne à la manière du *Sur-Je*. Le *Je* s'interdira de franchir certaines limites, par crainte de s'y heurter, de se faire mal, de faire de nouvelles chutes. Ainsi se constitue le premier noyau d'un *Sur-Je* en voie de devenir pathologique, et cela dans la mesure où il réussira à interdire au *Je* de recommencer les premières expériences manquées.

Comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, le *Sur-Je*, en prenant le contre-pied du *Je*, peut prendre à son service toute l'agressivité du *Çà* que le *Je*, arrêté par ses craintes, n'a pas osé employer à se développer, à s'entraîner à la vie, à ses initiatives, à ses conquêtes. Cette agressivité, le *Sur-Je* la tournera, sous forme de pulsions masochiques, contre le *Je* et le *Moi*, c'est-à-dire contre l'individu lui-même, ce qui se traduit par une lutte du *Sur-Je* contre le *Je*. Ce dernier est

alors paralysé dans son développement. Plus l'individu grandit, plus s'accroît la disproportion entre la puissance du *Je* et celle du *Sur-Je*. Le *Je* cherche à s'installer aussi agréablement que possible dans ses premières positions, sans avancer beaucoup ; le *Sur-Je* absorbe, lui, peu à peu toutes les forces agressives et combatives de l'individu aux dépens du *Je*. Il finit par en résulter une telle pression du *Sur-Je* sur le *Je*, que le *Je* devra abandonner les dernières positions qu'il a acquises et faire une nouvelle régression vers les stades primaires de son développement. Cette régression peut aussi se produire chaque fois que le *Je*, se sentant à l'étroit dans son domaine, risque une offensive pour en sortir et que, vaincu par le *Sur-Je*, il renonce à briser les chaînes qui le retiennent prisonnier.

Le *Je*, même dans les cas les plus favorables, est toujours obligé de compter avec le *Sur-Je* héréditaire ou parental comme nous l'avons déjà exposé. Mais, habitué à se servir de l'agressivité du *Ça* quand les choses se passent normalement, il ne se laisse pas dépitier par les difficultés de ses premières luttes. Il tient, il arrive à faire face à l'adversaire autant que le *Sur-Je* le lui permet. Ordinairement il pourra compter sur l'appui des parents pour l'aider et l'éduquer, à moins que ces derniers ne soient névrosés et que leur influence ne détermine chez l'enfant, comme nous l'avons déjà dit, le *Sur-Je* névrotique.

Les conquêtes réalisées par le *Je* au cours du stade anal se réalisent finalement pour lui par les premières connaissances et les premières expériences. Ces connaissances et ces expériences lui permettent progressivement d'entrer en possession de la direction des mouvements du corps et de coordonner la motilité de façon à s'en servir pour atteindre un but. Nous supposons que c'est ainsi que l'individu arrive à se sentir une entité distincte du monde extérieur, ses premières expériences lui ayant permis d'acquérir la notion et la sensation de ce qui fait partie de lui et lui obéit et de ce qui ne fait pas partie de lui et ne lui cède pas. Cette conception de son être n'atteint pas encore la notion consciente du *Je*, mais simplement celle d'entité faisant ou non partie de son *Moi*, et permet de concevoir consciemment le monde extérieur comme un agglomérat d'entités diverses, ayant entre elles des rapports

particuliers. Le mode de connaissance que le *Je* apprend à réaliser à ce stade est, je crois, surtout celui de la « projection ». Le *Je* ne peut naturellement rien savoir encore de la signification des choses en elles-mêmes, de leurs propriétés et de leur caractère. Il leur attribue donc sa personnalité telle qu'il la sent. C'est ce que nous appelons la « projection. » Il faudra beaucoup de temps au *Je* pour se détacher de soi, pour s'intéresser à ce qui est différent de lui. Il attribue aux choses qu'il perçoit la même façon d'être que celle qu'il sent en lui. Ce procédé, tout en représentant pour le *Je* anal un moyen de connaissance susceptible de lui permettre d'approcher les phénomènes et de se familiariser avec eux, ne lui permet naturellement pas encore de se défendre par des connaissances rationnelles. Le *Je* se sent donc faible en face du monde extérieur et des dangers dont celui-ci le menace. Il a besoin de se défendre contre l'angoisse que lui inspirent ces dangers et par laquelle il en prend conscience, et il use des moyens qui sont propres à ce stade de son développement.

Nous voyons donc qu'au stade anal l'enfant, tout comme le primitif, est incapable de réaliser des connaissances véritables dans le sens où nous l'entendons et de les utiliser pour sa défense contre la réalité. Ces connaissances nécessitent probablement l'intervention de pulsions génitales. Elles seules, semble-t-il, permettent au *Je* de l'individu de s'intéresser à une chose pour elle-même.

Le *Je* anal, animé par son besoin de puissance et d'importance, ne peut guère prendre en considération que lui-même. Les choses du monde extérieur, il les conçoit donc d'après lui et par rapport à lui. Avec Pichon nous avons qualifié de « captative » cette attitude du *Je*. Pour l'enfant, une table n'est pas un objet qui sert à un but, mais un être comme lui auquel il prête une intention et qu'il punit s'il s'est fait mal en s'y heurtant. Au stade primitif de la mentalité collective, le monde est, pour le primitif, animé par des forces et des esprits. Les choses sont des êtres doués d'une volonté propre que le primitif cherche à se rendre favorable par un cérémonial magique (1). On appelle cette conception du monde animiste ou totémique.

(1) Voir LÉVY-BRUHL, *La pensée primitive*.

Au stade anal, le *Je* réaliserait donc la conception animiste du monde. Cette manière de concevoir n'exclut pas l'existence de l'individualité, mais elle ne reconnaît qu'une individualité toujours conçue d'après le même schéma. Le primitif se croyant tout-puissant, ces individualités sont pour lui également toutes-puissantes et, de ce fait, créent de l'angoisse. Les rapports du primitif avec elles sont des rapports magiques. L'individu ne pouvant concevoir la chose en soi et ignorant les lois de la nature, n'a qu'une action très relative sur les faits. Le *Je* anal étant incapable de se défendre par des connaissances véritables contre les dangers de la réalité et contre l'angoisse qu'ils suscitent, cherche donc à les combattre par la magie. D'après Freud (*Totem et Tabou*) la magie est un moyen psychique d'agir, non sur les choses, mais sur la représentation qu'on se fait des choses. Comme les choses échappent à son action et que celle-ci n'atteint, par l'intermédiaire de la superstition, que leur représentation, la superstition devient un moyen de combattre l'angoisse qu'inspirent ces représentations. Ainsi, par exemple, le *je touche du bois* permet à certains de croire à leur action sur le destin, de se tranquilliser sur leur impuissance à son égard. Cette attitude détermine, dans le cadre du développement du *Je* anal, la première expression de la pensée née du besoin qu'a le *Je* de combattre l'angoisse que provoque le monde extérieur. Cette pensée magique peut donner lieu à un rituel de caractère obsessionnel (le rituel totémique). Ce dernier devient nécessaire au *Je*, au stade anal de son développement, pour combattre normalement l'angoisse dont s'accompagne la première prise de contact de l'être avec la réalité. Nous avons déjà dit que la connaissance des choses qu'acquiert l'individu à ce stade n'a pas de rapport avec la véritable nature des éléments de la réalité. C'est tout au plus la connaissance de leur forme extérieure et surtout celle des moyens magiques à employer pour avoir le droit d'aborder les choses que le *Je* réalise. Aussi est-il probable qu'à cet échelon de son développement le *Je* se livre surtout à une sorte de travail de compilation ou d'assimilation. Il connaît l'existence d'une foule de choses, mais il ignore les véritables rapports qu'elles ont entre elles.

Il accepte les connaissances qu'on lui transmet comme s'il

n'y fallait pas plus toucher qu'aux choses elles-mêmes, à moins de se mettre, par la contre-magie, à l'abri des vengeances de l'esprit tout-puissant qui les anime.

Ces connaissances permettent au *Je* d'entrer en contact avec le langage, avec la tradition et de s'assimiler l'un et l'autre tels qu'on les lui transmet. Le langage concerne la connaissance des noms par lesquels on désigne les choses comme les individus ; la tradition concerne le comportement de l'individu par rapport aux choses, tel que ce comportement s'est développé au cours du passé de la collectivité.

C'est, je crois, avec l'apparition des premières pulsions génitales et le développement du complexe d'Œdipe, développement qui, comme nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, se fait lentement et déclenche de vives réactions, qu'apparaît un besoin capital, susceptible de transformer progressivement la conception animiste du monde : je veux parler du besoin de causalité, de filiation et de logique. Ce besoin n'existe guère au stade anal du développement du *Je* ou d'une mentalité collective. Il implique la faculté de s'intéresser aux choses pour elles-mêmes et non par rapport à soi. Il implique, si l'on peut dire, un intérêt pour leur famille, pour les rapports qui déterminent leur existence, qui les engendrent, les font vivre et disparaître ; il implique un intérêt d'ordre sexuel avec des curiosités et des appétences sexuelles acceptées par le *Je*, appétences dont ce dernier sait faire les frais et assumer la responsabilité. Or, on sait que ce n'est qu'après un développement relativement long que le *Je* arrive à faire face à l'angoisse et à la culpabilité que détermine l'acceptation de ces appétences. L'angoisse qu'elles déclenchent et que le *Je* est obligé d'affronter, c'est l'angoisse de la castration. C'est par ces appétences que le fils entre en rivalité avec son père, la fille avec sa mère. Ce sont elles qui leur font découvrir le rival ; ce sont elles encore qui font comprendre aux enfants ce que sont leurs parents, et la nature de leurs rapports, tandis que cette notion de père et de mère ne pouvait être que quelque chose de très relatif, aussi longtemps que le *Je* de l'enfant ne s'était pas suffisamment émancipé de sa mère. Nous savons que la première réaction du *Je* à cette rivalité, ainsi qu'à l'angoisse de la castration qu'elle suscite en lui, est une défense contre le danger. L'en-

fant cherche à prendre le contre-pied de la réalité, à exalter l'amour de l'ascendant du même sexe, qu'il considère comme un être doué d'une puissance exceptionnelle et dont il doit se ménager l'appui. Il y parviendra, pense-t-il, en obtenant son amour. C'est l'ensemble de ces réactions, je crois, qui conditionne une sorte de révolution, ou plutôt d'évolution, en préparant l'individu à une autre conception de la vie que celle qu'il réalise au stade anal. Le *Je* découvre l'autorité, généralement représentée par le père dans nos conditions de civilisation ; il découvre une hiérarchie ; il fait l'expérience que certains êtres agissent en vertu d'une volonté propre qu'on ne peut influencer par la magie, et qui s'impose envers et contre tout. Cette découverte, d'après Frazer, conduit le primitif à substituer aux croyances anciennes les croyances religieuses.

D'après nous, elle conditionne également la découverte de la famille, elle caractérise la notion de hiérarchie entre les différents dieux ou leurs familles. Cette notion de hiérarchie familiale me paraît typique de la nouvelle orientation du *Je*. Le monde n'est plus conçu comme un ensemble d'êtres sans corrélation. On leur attribue des rapports humains, voire sexuels d'abord. On y distingue le ciel et la terre ; le ciel étant au-dessus de la terre, il devient l'endroit où résident les dieux et les déesses. Parmi les divinités, un dieu et une déesse règnent sur tous les autres. Et ainsi se développerait, à l'approche du stade génital du *Je*, la pensée religieuse, laquelle ne serait plus caractérisée par la croyance à la toute-puissance de la magie. Elle en reconnaît l'impuissance à l'égard de la divinité et cherche à la remplacer par une croyance née du besoin de se faire aimer par la divinité pour en obtenir protection. Cette protection, le *Je* la conçoit comme une sorte de droit qu'obtiendrait quiconque la mériterait par sa perfection morale. La croyance religieuse représenterait de ce fait un moyen de défense non contre les dangers véritables de la réalité, mais contre l'angoisse qui en résulte. Le danger comme tel est accepté au nom de la volonté du Tout-Puissant et devient quelque chose comme une épreuve purificatrice. L'acquisition de la notion de hiérarchie opère probablement une autre différenciation. L'être la découvre dans sa propre personnalité. Il commence à donner un nom à la fonction

par laquelle il se dirige et veut dominer dans la vie. Il découvre son *Je*, la première personne, différenciée de la seconde et de la troisième. Son individualité, il l'affirme de plus en plus, poussé par la rivalité avec le père. Il cherche à se former à l'image de ce père ou encore à l'image de Dieu. Naturellement cette découverte du père et de la hiérarchie ne se fait pas du jour au lendemain. Longtemps l'enfant pose des questions, demande : Pourquoi ? Qui a fait ceci ? Qui a fait cela ? Nous connaissons tous cette crise de croissance. Les mères s'en plaignent, elles reprochent à leurs enfants de poser des questions auxquelles il leur est souvent impossible de répondre. Ce besoin de savoir le comment et le pourquoi des choses est, selon la psychanalyse, en rapport avec la découverte du père et de son rôle auprès de la mère. L'acceptation de cette découverte conditionne l'éclosion du complexe d'Œdipe, partant de la sexualité, qui se manifeste par le besoin d'associer les êtres et les choses dans un ordre déterminé en donnant à chacun sa place dans le développement général. Ainsi naîtrait, selon nous, le besoin de causalité. Il ne serait pas autre chose que l'expression du besoin de concevoir les rapports réels entre les choses (rapports sexuels) à la place des rapports que le *Je* anal leur prêtait par le mécanisme de la projection. Ce besoin de causalité conduirait le *Je* à entrer en contact avec les choses non plus uniquement d'une façon captative, c'est-à-dire par rapport à lui-même, mais de manière à collaborer en quelque sorte avec elles et, s'intéressant à elles pour elles-mêmes, à arriver à découvrir leur propriété, leur individualité. Ainsi se développerait le désir de savoir, désir accompagné d'un besoin de logique avec la recherche de la satisfaction de se subordonner au père, de digérer son autorité ainsi que celle de la réalité. La logique, comme la réalité, s'imposeraient donc à l'individu avec la même puissance et les mêmes caractères affectifs que le père.

C'est, je crois, cet état de choses qui nous explique pourquoi Odile, la jeune schizophrène dont il est parlé plus haut, n'est arrivée à réaliser un lien logique entre les faits dont elle avait gardé le souvenir que dans la mesure où le traitement l'avait obligée à accepter la sexualité. Rappelons-nous les faits. Nous avons expliqué l'incapacité où se trouvait la malade d'établir un lien entre ses mouvements, ses idées et les faits.

Ce lien disparu, ses mouvements paraissaient incohérents, comme sa pensée et ses actions. Avec l'acceptation progressive de la sexualité, le lien s'est peu à peu reconstitué.

Il apparaît en effet, que, chez beaucoup de schizophrènes la libido du *Je* a fait une régression vers les stades anal et oral de son développement. S'il en est ainsi, il est naturel que la conception hiérarchique du monde disparaisse, pour faire place à la conception animiste. Le lien qui coordonne les actions, les idées, le langage, ainsi que les différentes parties de la personnalité, doit se briser. Les actions deviennent désordonnées, les éléments du langage ne sont plus reliés par un lien causal au sens que nous donnons à ce terme. Le langage doit devenir ce que les psychiatres appellent une « salade de mots ». Il n'y a plus de relation directe et compréhensible entre le sujet et l'objet. La malade a l'air de passer à côté du sujet et d'en perdre le fil. Sa personnalité se dissocie. Les liens du *Sur-Je* et du *Je* se relâchent. Le *Sur-Je* serait conçu comme une entité distincte, sans rapport avec le *Je*, comme une personne étrangère qui donne des ordres, répète les pensées, détruit les forces vitales, accuse, insulte, torture l'individu. Le *Je* répondrait à cette action du *Sur-Je* par des plaintes sans relâche contre les forces qui lui envoient des ordres, le maltraitent, l'influencent et le possèdent par des rayons, etc. Comme, à ce stade anal, l'univers est conçu sur le mode de la projection, le *Sur-Je* se trouverait projeté hors de la personnalité et menacerait l'individu sous forme d'objets extérieurs, de personnes ou de symboles, bref, d'hallucinations. Le *Je*, pour se défendre contre les menaces du *Sur-Je* projeté, serait obligé de se livrer à un cérémonial compliqué qui n'a d'autre sens que de combattre par de la magie l'angoisse ressentie et consécutive à ces menaces. On ne peut donc comprendre le cérémonial des schizophrènes, si l'on ne connaît la manière dont le malade conçoit la réalité pour en prendre conscience. Le cérémonial nous paraît absurde avec ses stéréotypies interminables, ressemblant aux rites magiques de certains primitifs dont la mentalité collective semble plus proche de celle du schizophrène que de la nôtre. Des médecins anglais ont signalé récemment la rareté de la schizophrénie au Kénia, parmi les nègres restés primitifs. D'après une statistique que je donne

sous toutes réserves, sur dix-neuf cas de schizophrénie observés parmi les indigènes, deux cas seulement s'observaient parmi les primitifs restés tels et dix-sept parmi les nègres élevés à l'européenne.

Nous croyons donc avoir établi une relation entre l'apparition des pulsions génitales et le développement du besoin de causalité chez l'individu. Ces pulsions sexuelles, d'après nous, se traduiraient par le besoin de savoir, besoin qui le conduirait, en fin de compte, à travers les stades multiples de son développement, vers la science telle que nous la concevons et l'exerçons aujourd'hui. La science, dans cet ordre d'idées, ferait plus ou moins abstraction des croyances religieuses pour lutter et se défendre contre la réalité ; elle n'admettrait pour cette défense que les moyens que lui aurait permis de découvrir le besoin de savoir et de coordonner, et elle renoncerait de plus en plus à la croyance qu'un cérémonial religieux permet à l'homme de se sauver et de devenir immortel et pareil à Dieu. Ce développement de la pensée scientifique, on le conçoit aisément, ne se fait pas non plus du jour au lendemain. Il en est, du reste, de même avec le complexe d'Œdipe qui, de négatif qu'il est au début, devient positif à mesure que le *Je* s'assimile les pulsions génitales œdipiennes et abandonne son attitude de défense anal. Pendant toute la période où le *Je* prend le contre-pied des pulsions génitales, nous restons donc, quant au développement de la sexualité, dans l'homosexualité. Ceci correspond, je crois, en ce qui concerne la conception de la réalité, au stade religieux polythéiste. Et il semble probable que c'est dans la mesure où le *Je* arrive à faire la synthèse des différentes pulsions orales, anales et génitales qui conditionnent son développement, que ce travail conduit de la conception polythéiste à la conception monothéiste. A la croyance au Dieu unique correspondrait donc la synthèse de notre personnalité. Cette transformation marcherait de pair avec les premiers grands progrès de la science, de sorte que la prise de conscience de la réalité, ainsi que nous l'entendons, devient possible, mais avec de nombreuses restrictions.

En réalité, la pensée religieuse conserve longtemps des liens multiples avec la pensée magique du stade animiste, et c'est un compromis entre les deux qui se réalise pour permettre

au *Je* de se défendre contre les dangers de la réalité. De même, malgré les progrès de la pensée scientifique au début du stade génital du *Je*, ce dernier se sent encore forcément trop faible en face de la réalité et ne peut se passer de l'aide de la divinité pour lutter contre l'angoisse par des connaissances scientifiques véritables. A ce stade, le *Je* conserve encore une partie de son organisation anale dans la mesure où l'homosexualité lui a fait prendre le contre-pied du complexe d'Œdipe. Ce n'est qu'à mesure que le *Je* devient plus fort et qu'il dispose de plus en plus de libido génitale qu'il arrive, je crois, à se défendre contre la réalité et l'angoisse qu'elle comporte, plutôt par la pensée scientifique que par la pensée religieuse. La pensée scientifique se distingue de la pensée religieuse en ceci que le *Je* cherche à agir directement, sans l'aide de Dieu, sur la cause du danger, par les connaissances rationnelles qu'il a de sa nature. Il ne se rapporte plus, pour se défendre, à la magie toute-puissante ni à une divinité dont il implorerait la protection. Devenu plus fort à mesure qu'il se passe de père et de divinité, le *Je* s'attaque peu à peu à tous les problèmes de la vie, évite toutefois longtemps de toucher à celui qui symbolise le père. Les Égyptiens, par exemple, malgré l'état relativement avancé de leur science, ne pouvaient étudier le soleil, comme l'a exposé mon ami Saussure dans son excellent travail sur le miracle grec. Le soleil, en Égypte, était la principale divinité, Rhâ Amon et plus tard Rhâ Aton. Inutile de dire qu'il symbolisait le père. Il était tabou, comme Jahvé pour les Juifs ; on connaît le commandement : « Tu ne feras aucune image de ton Dieu. » Aussi l'année égyptienne était-elle calculée non d'après le soleil, mais d'après une étoile de première grandeur, Sirius.

Les choses et la conception qu'on en a semblent changer quand le complexe d'Œdipe devient positif. A ce moment, le fils entre en lutte avec le père. Il le combat, cherche à le remplacer, à le détruire. Il s'identifie avec lui dans la mesure où le père disparaît. Cette identification n'a rien de commun avec celle qui s'opère par l'intermédiaire du *Sur-Je* qui, lui, personnifie l'attitude du père envers le *Je*. Ici c'est le *Je* qui devient le père à la place, et souvent en dépit du *Sur-Je*. L'élément paternel du *Sur-Je* s'en trouve sensiblement modifié et devient, en tout cas, impuissant à maintenir le *Je* en infériorité.

Comment cet état de choses peut-il se traduire dans les croyances religieuses ? Comment la conception poly-ou monothéiste du monde se modifie-t-elle sous la poussée de cette révolte du *Je* ?

Nous savons que celui-ci réagit à cette situation par de grands sentiments de culpabilité. Ces sentiments de culpabilité l'empêchent pendant très longtemps de profiter de la victoire remportée par la destruction du père dans le *Sur-Je*. Aussi, pour ne parler que du développement de notre science, voyons-nous la pensée religieuse garder ses droits pendant des siècles, en dépit du péché originel commis par les hommes, ce péché ne pouvant être effacé que par la mort du Rédempteur, du Fils de Dieu. Nous supposons que ce péché, d'après la loi du talion, ne pouvait être que le meurtre de Dieu. La bible nous enseigne qu'il a été commis par le premier homme, Adam, qui, sous l'impulsion d'Eve (de la sexualité !), porte la main sur l'arbre de la connaissance. Le crime accompli, l'homme fut obligé de vivre sans la protection de Dieu, exclu du paradis, nu et misérable. Cette légende est très instructive pour tous ceux qui savent l'interpréter psychanalytiquement. Elle exprime en effet la volonté du *Je* de se libérer du père et du *Sur-Je* paternel par la connaissance. Mais elle montre également combien il est difficile de supporter l'angoisse consécutive à cette initiative, l'angoisse de la mort. Pour avoir le droit de croire à la vie éternelle, pour se défendre contre cette angoisse, le *Je* est encore obligé de renoncer à l'usage de la pensée scientifique dont il a pourtant réalisé la possibilité. Il est encore contraint de faire appel au Rédempteur, au bouc émissaire, pour combattre l'angoisse de la mort, sinon la mort elle-même.

Il faut croire que le *Je* ne s'habitue que lentement à vivre seul, sans l'appui paternel, et la pensée scientifique ne l'emporte que peu à peu sur la pensée religieuse, et jamais complètement d'ailleurs. L'histoire de notre civilisation le montre au moment des régressions inévitables provoquées par les chocs avec la vie. Il faudra la Renaissance pour que, après avoir subi les assauts de l'Inquisition, la science commence à triompher dans notre *Je* collectif. A partir de cette époque, le *Je* collectif s'attaque à ce qu'il y avait de plus sacré jusque-là. On avait conservé à peu près intacte la croyance

qui plaçait la terre au centre du monde. Désormais, le soleil sera le foyer du système planétaire, un centre comme un autre dans d'autres systèmes planétaires. L'anatomie et la dissection entrent dans les études de médecine. L'homme part à la conquête de la terre et entreprend le tour du monde. L'autorité des papes est définitivement mise en question par la Réforme dans plusieurs pays d'Europe, l'Allemagne, l'Angleterre et d'autres.

Nous ne pouvons, dans le cadre de ce bref exposé, insister ni sur le développement que prend la pensée scientifique après la Renaissance ni sur le bénéfice que le *Je* des individus en retire dès lors. Contentons-nous d'indiquer la courbe par laquelle ce développement se poursuit : à la libération religieuse de la Réforme succède, en Europe, la libération politique qui s'accomplit encore en partie à l'heure présente. Et à cette libération religieuse et politique succèdent de nouvelles découvertes qui arment le *Je* pour son action ultérieure. Où en sommes-nous aujourd'hui ? La pensée scientifique nous a conduits à la conception de la relativité de ce qui paraissait absolu. Einstein nous a familiarisés avec la relativité du temps et de l'espace. Nous-mêmes nous ajoutons à cette notion celle de la relativité de la raison, de la vérité, de la logique, de la science, voire de toutes les valeurs humaines, tant économiques que politiques ou sociales. Elles sont devenues toutes, pour nous, fonction du développement du *Je*, de la quantité et de la qualité de libido dont il dispose. Elles apparaissent comme le produit d'une vaste synthèse de phénomènes libidinaux, synthèse qui peut se réaliser plus ou moins bien, plus ou moins complètement ou, même, sur un tout autre plan, ainsi que le prouve l'étude de la schizophrénie.

La conception de la réalité, ainsi que nous l'entendons, est donc, dans une forte mesure, fonction du développement de la libido du *Je*, aussi bien individuel que collectif. Il semblerait que ce développement doive obligatoirement parcourir les étapes des stades oral, anal et génital, avant de pouvoir aboutir à la conception de la réalité telle qu'elle nous apparaît à nous. Encore y a-t-il, dans la manière dont se fait ce développement, de multiples variantes individuelles, selon que, en raison de fixations qui leur sont propres, certains

individus et certaines collectivités n'arrivent à mobiliser que partiellement la libido de leur *Je*, prisonnier des stades oral et anal. Comme tous ces stades, de même que leurs états intermédiaires, ont leur vérité propre, et que la vérité de la conception animiste du monde a le même caractère d'évidence pour l'individu à ce stade du développement du *Je* que possède, à nos yeux, notre vérité à nous, il en résulte que la notion de la vérité et de l'évidence sont éminemment subjectives, et ceci même dans le cadre d'un travail scientifique. L'erreur consiste donc, d'après nous, à croire qu'il n'y a qu'une réalité, alors qu'il y en a plusieurs, suivant l'individu ou la collectivité qui en prennent conscience. Et ces différentes réalités ne sont perçues d'une façon semblable que par ceux dont le *Je* a parcouru le même développement affectif. Pour les autres, c'est la tour de Babel, et ni la science ni la logique ne sauraient imposer les mêmes conceptions à tout le monde, pas plus que la vérité. Encore ne faut-il pas oublier que, pour bien des gens, aujourd'hui, la vérité a davantage un caractère de foi religieuse que d'évidence scientifique. Nous ne suivrons donc pas Freud quand il appelle la croyance religieuse une « illusion ». Ce n'est qu'à partir d'un certain moment du développement du *Je* qu'elle nous apparaît telle, tout comme certaines de nos croyances scientifiques d'hier ou d'aujourd'hui.

De même les croyances religieuses apparaissent, du point de vue psychanalytique, comme un aspect nécessaire du développement affectif, aspect répondant à une réalité qu'aucun raisonnement scientifique ne pourrait dévaloriser. Elles conditionnent même, d'une façon importante, le développement de la pensée et de la mentalité scientifique, qui, comme nous l'avons vu, garde de multiples attaches avec le stade religieux du développement du *Je*. Et l'opinion de certains savants, qui s'imaginent pouvoir, par des raisonnements logiques, priver l'individu d'une croyance religieuse dont son *Je* ne s'est pas émancipé par un processus de croissance naturel, nous apparaît comme une illusion qui ne s'explique que par une réaction affective d'un caractère religieux et non scientifique, au même titre que l'illusion qu'ils croient pouvoir combattre.

Que conclure de tout cela ? Au cours du développement du *Je*, nous voyons apparaître d'abord la pensée magique et la

conception animiste, ensuite la pensée religieuse et la conception poly ou monothéiste. Cette conception se transforme lentement en conception scientifique, tandis que le *Je* réalise la synthèse de toutes les pulsions de la libido capables d'être mises au service de la conscience.

Il en résulte que nous croyons pouvoir distinguer entre trois plans différents de la réalité, la réalité magique, la réalité religieuse et la réalité scientifique, étant entendu qu'il y a de multiples transitions entre ces trois plans de réalité, et que la façon dont elles se conçoivent est, dans une large mesure, fonction du développement du *Je* et du besoin de causalité.

Chaque mode de pensée, chaque conception est un moyen de défense du *Je* contre l'angoisse. Pourtant, c'est au stade scientifique de son développement que le *Je* est peut-être le mieux armé pour défendre l'individu et la collectivité contre les dangers qui les menacent : la défense scientifique touche plus directement la cause du mal que la défense magique ou religieuse. Le *Je* semble y remplir sa fonction au maximum, en rendant la vie moins pénible et moins difficile. Dans la mesure où il est obligé de s'habituer à agir sans père et sans absolu, c'est-à-dire dans la relativité, il nous réconcilie peut-être avec la mort, à laquelle nous n'avons pas encore appris à faire face rationnellement en la mettant à notre service et à celui de la collectivité. Ainsi le *Je* cherche à assurer à l'homme la maîtrise de toutes ses possibilités et de toutes ses facultés, tant physiques que psychiques, dans le monde extérieur aussi bien que dans le monde intérieur. Il y réussit le mieux, peut-être, en s'accommodant de ses limites, de sa fin, de la relativité, de ses moyens. Ceci lui permet d'économiser rationnellement l'énergie psychique et de l'engager davantage dans une voie constructive, au lieu de la laisser se gaspiller sous l'influence de la névrose et de l'ignorance. Cette activité du *Je* enlèvera peut-être à l'homme l'illusion de sa toute-puissance, mais fortifiera sa force et sa puissance véritable, dans la mesure même où il aura réussi à se familiariser avec ses limites et sa fin.

Le lecteur nous pardonnera de le priver de quelques illusions. Qu'il ne nous en veuille pas, car c'est moins notre faute que celle de notre libido à tous qui nous conduit à notre façon de voir.

*le sentiment
absolu fond.*

CHAPITRE IV

RÉFLEXIONS SUR L'INTELLECT

Au cours du précédent chapitre, nous avons essayé de comprendre par quel travail de synthèse complexe s'édifie le *Je* de l'individu. Nous avons été amené à distinguer entre le *Je* collectif et le *Je* individuel, et nous avons vu dans quelle mesure ce dernier paraît refléter le *Je* collectif. Nous avons étudié dans leurs grandes lignes les différents stades de développement de ce *Je* collectif et individuel, les différents états de conscience qu'il est susceptible de réaliser au cours de ce développement. Nous avons cherché ainsi à tracer la ligne qui mène du *Je* primitif au *Je* de l'individu parvenu au stade scientifique. En somme, nous voudrions comprendre la formation de ce que communément on appelle l'intellect.

On nomme généralement ainsi l'activité du *Je* d'un individu ayant réalisé nos conceptions occidentales de la réalité sur un plan scientifique. Littré en donne la définition suivante : « Terme didactique. — L'esprit en tant qu'il conçoit ; la faculté par laquelle l'âme humaine conçoit. D'après Diderot, l'intellect est la troisième faculté de l'âme, faculté propre à l'homme. C'est la portion de lui qui connaît et qui juge. » C'est aussi à peu près ce que nous avons dit dans notre premier chapitre au sujet du *Je*.

Nous choisissons le terme intellect, bien qu'il réponde à une notion plus ou moins précise, suivant la personne qui l'emploie. De pareils termes ont l'inconvénient d'être souvent

utilisés par chacun un peu à sa manière, d'où difficulté de s'entendre sur un sens précis. Nous tenons pourtant à rattacher les phénomènes que nous étudions aux représentations que chacun s'en fait, même si ces représentations conservent, à notre point de vue, un caractère relativement imparfait.

Voici pourquoi nous avons cru devoir choisir le terme intellect, malgré les inconvénients qu'il offre. Ce n'est, en effet, qu'à partir d'un certain degré du développement du *Je* que nous lui prêtons de l'intelligence, et cela dans la mesure où ce *Je* arrive à correspondre avec nous et à se défendre d'une façon adéquate contre la réalité. Mais on ne l'appelle pas encore intellect. Ce terme s'appliquerait plutôt à cette partie du *Je* qu'on cherche à cultiver dans nos écoles pour aboutir à la formation de l'intellectuel ayant une éducation scientifique. Aussi proposons-nous de désigner par le terme intellect l'ensemble des aptitudes par lesquelles le *Je* d'un individu de notre civilisation cherche à faire face à la réalité en utilisant notre science. C'est donc à cet intellect que font appel les individus et les collectivités appartenant à notre civilisation, lorsqu'ils veulent adapter leurs actes à la réalité. De ce fait, l'homme considéré comme ayant un intellect particulièrement bien développé, c'est-à-dire l'intellectuel, occupe une place à part dans notre société.

On s'accorde à considérer l'intellect comme inégalement développé suivant les individus. On admet encore que, pour rendre le maximum, il a besoin d'être spécialisé. Ainsi se sont formées les différentes spécialités, les différentes catégories d'intellectuels ; les professeurs, les inventeurs, les savants de laboratoire, les chimistes, les biologistes, les ingénieurs, les médecins, les avocats, les journalistes, les écrivains, les économistes, les financiers, etc. Et l'on s'imagine en général qu'un intellectuel ayant bien satisfait aux conditions d'examen, après de bonnes études, est rationnellement armé pour faire face aux difficultés pour lesquelles on fait appel à ses conseils. Plus encore : on a tendance à croire que cet intellectuel, par ses raisonnements, et en vertu même de la puissance de la logique, aboutit forcément aux résultats désirés, et que son raisonnement est le seul possible, du fait qu'il est imposé par la logique. Il en résulte une sorte de croyance à la toute-puissance d'un raisonnement logique et scientifique, comme

si celui-ci pouvait être imposé à tout le monde et avoir ainsi force de loi. Et l'on attribue, de ce fait, à l'intellectuel une espèce de pouvoir magique qui lui permettrait, par des raisonnements subtils, ayant un caractère d'évidence, de gouverner les êtres pour les diriger dans la bonne voie, comme si cette voie était unique et que toute hésitation était impossible dès qu'on la connaît. En d'autres termes, il en résulte, de notre point de vue, une sorte de surestimation de l'intellect et de l'intellectuel, comme si la formation intellectuelle était la meilleure, voire l'unique garantie pour permettre aux individus de mener à bien leurs entreprises. Cette surestimation de l'intellect et l'ignorance générale au sujet de sa véritable nature ont des causes affectives très profondes. Citons simplement pour mémoire la croyance de l'homme à sa supériorité par rapport aux autres créatures de Dieu, la croyance à l'immortalité de son âme qui serait d'essence divine, etc.

Cette surestimation conduirait les uns à se fier aveuglément aux intellectuels et les autres à exploiter cette mystique de l'intellect de la grande masse pour se tailler une place à part dans la société. Ainsi se serait formé de nos jours une véritable féodalité d'intellectuels, ces derniers ayant un peu remplacé les anciens seigneurs tout-puissants. Il serait donc intéressant de connaître la nature véritable de l'intellect, les critères de sa valeur ou de son rendement social actuel, selon les cas.

N'ayons aucune illusion : il n'est pas facile de répondre à la question ainsi posée sans faire de multiples réserves. La première concerne notre propre faculté d'intellectualiser les phénomènes, dont nous devons faire la synthèse afin de traiter les problèmes d'une manière satisfaisante. Nous verrons, par la suite, combien il est nécessaire de corriger les conceptions scientifiques de chaque intellectuel, les nôtres également, dans la mesure où, pour chacun, un coefficient affectif individuel intervient dans ses conceptions, dont il faut tenir compte pour les interpréter dans un sens plutôt que dans un autre. Il nous faudra ensuite différencier les divers intellects les uns des autres, suivant leurs particularités, leur façon de travailler, leur rendement, alors que nous ne savons pas encore très bien sur quoi nous baser pour faire cette différenciation. Je crois pourtant que nous aurions tort

de nous laisser dépiter par la difficulté du problème, dont l'intérêt pratique est peut-être plus considérable encore que l'intérêt théorique. Ce n'est pas la première fois qu'on essaye de s'attaquer à ce problème en utilisant pour l'aborder l'expérience du psychiâtre. Déjà Taine, dans sa remarquable étude sur l'*Intelligence*, puis Ribot, dans son travail sur les *Maladies de la personnalité*, ont cherché à ramener l'intelligence à la sensibilité ; Bleuler, le psychiâtre suisse bien connu par ses travaux sur la schizophrénie, a aussi étudié la question dans son livre sur la *Pensée Déréistique*. Il est vrai que, ne partant pas de la notion de la libido, ses conceptions nous paraissent confuses et peu satisfaisantes. Il fallait, je crois, les découvertes de Freud et de ses élèves pour nous permettre aujourd'hui de nous attaquer avec quelque chance de succès à ce problème épineux.

Nous savons par les chapitres précédents combien les facteurs individuels et collectifs interviennent dans le développement du *Je*. Nous savons par quelle élaboration complexe ce dernier parvient au stade que nous avons appelé scientifique. Encore ce stade est-il plutôt théorique, car une étude un peu serrée des faits nous montre que l'intellect de tous les individus de notre société, même des intellectuels, semble garder des attaches plus ou moins solides, suivant les cas, avec le stade religieux, voire magique de son développement. Nous voyons également dans chaque cas l'intellect synthétiser d'une façon élective les produits de son activité pour permettre à l'individu de prendre conscience des choses et se les assimiler sous forme de connaissance. Et cette façon élective de travailler dépend non seulement de l'orientation que prend la libido du *Je* suivant son développement ou suivant le sexe de l'individu, mais également suivant les circonstances susceptibles de la canaliser, de la fixer, de la consommer plutôt sur un plan que sur un autre, de sorte que l'énergie nécessaire à la prise de conscience et à l'assimilation des phénomènes d'un autre plan, peut ne plus être disponible après avoir été consommée ailleurs. Il semblerait que cet état de choses se traduirait par une répartition très variable en qualité et en quantité de la libido dont disposerait un individu pour la formation de son intellect, et ceci suivant la masse de libido que le *Je* peut utiliser, suivant son développement,

son sexe, son milieu et enfin suivant les hasards des circonstances où, si l'on veut, les hasards du climat dans lequel il vit.

Cette répartition de la libido du *Je* d'un individu, variable en qualité et en quantité suivant les circonstances, se traduit nécessairement par la formation de caractères particuliers à chaque intellect. Et ces particularités de caractère des divers intellects nous conduisent à les distinguer les uns des autres et à les ranger, si possible, dans différents groupes ou catégories, suivant la fréquence et la nature de ces particularités.

Quelles sont maintenant les particularités qui peuvent s'observer chez les intellects de notre civilisation et quelles sont les catégories dans lesquelles nous pourrions les ranger ?

Les premiers exemples à ce sujet nous sont fournis par le sexe de l'individu. Depuis longtemps on a observé, quoique certains tendent à le nier, qu'il existe une différence entre la façon dont travaille l'intellect de l'homme et celle dont travaille celui de la femme. La meilleure preuve dans cet ordre d'idées nous est fourni sur le plan des découvertes scientifiques. De beaucoup la plupart des découvertes ont été faites par l'homme. En gynécologie et en obstétrique, par exemple, domaine qui était encore, jusqu'il y a un siècle, presque exclusivement réservé aux femmes, elles n'ont guère ajouté de nouvelles découvertes à ce qu'on savait depuis Hippocrate. Les civilisations matriarcales, où l'influence des femmes prédomine, sont caractérisées par leur conservatisme. La poterie, la technique de la fabrication, les dessins et ornements restent les mêmes pendant des siècles, sans que rien ne s'y perde ou s'y ajoute (1).

On ne peut évidemment pas décrire la norme de l'intellect féminin par opposition à la norme de l'intellect masculin. Mais à l'appui de ce que nous a appris la psychanalyse, nous arrivons à peu près à nous faire une idée des différences essentielles entre les deux, tout en nous rendant compte que ces différences peuvent être éminemment variables suivant les cas. Parmi les femmes intellectuelles se trouvent beaucoup de femmes masculinisées, parmi les hommes intellectuels un bon nombre d'efféminés. Dans ces cas, les différences sont susceptibles de se réduire, voire de jouer parfois en sens inverse.

(1) Voir Oppenheimer, *Sociologie*.

Il n'en reste pas moins vrai qu'il existe un type d'intellect féminin et un type d'intellect masculin, même si ce type se rencontre chez le sexe auquel, normalement, il ne correspond pas, comme on peut l'observer chez certains types d'invertis, par exemple.

Quelle serait la nature de cette différence entre les deux types et à quoi peut-elle bien correspondre ? Pour le moment, nous ne voudrions pas entrer dans les détails de la question. Tenons-nous simplement à ce que nous a appris l'étude du développement affectif de chaque sexe en particulier.

Tout semble se passer comme si la différenciation sexuelle chez la femme se traduisait en fin de compte par l'acceptation d'une certaine faiblesse, d'un certain manque de combativité, bref, d'un manque d'organe de pénétration par comparaison avec l'homme. Chez l'homme, au contraire, cette différenciation impliquerait l'acceptation d'une certaine force, d'une certaine combativité et surtout d'une force de pénétration se manifestant par une faculté d'érection normale de l'organe sexuel masculin. Ce serait cette différence entre l'organisation affective et l'orientation de la libido des deux sexes, qui semblerait se manifester par une activité intellectuelle particulière, partant, un type d'intellect propre à chaque sexe.

Comment cette différence peut-elle se répercuter sur l'activité de l'intellect et quelles sont les particularités qu'elle est susceptible de déterminer ?

Pour répondre d'une façon satisfaisante à cette question, nous devons, je crois, nous rapporter à ce que nous a appris l'étude des états de conscience réalisés par le *Je* aux divers stades de son développement.

Dans le précédent chapitre, nous avons longuement traité la question de l'organisation anale du *Je*. Nous avons vu par quelles conceptions ou croyances d'ordre magique ou religieux le *Je* anal cherchait à faire face à la réalité et à l'expliquer. Nous avons vu combien la conception, voire la perception de la réalité était relative et par quel travail lent et progressif l'esprit de l'homme arrivait à penser dans le cadre de la logique.

Nous avons cherché à établir des rapports entre la conception anale de la réalité et les croyances animistes et religieuses. Nous avons opposé la conception animiste à la conception

religieuse, et cette dernière à la conception scientifique de la réalité, en cherchant à démontrer que chacune de ces conceptions pouvait correspondre à un certain stade du développement du *Je* et que, suivant le développement ou la régression de la libido de ce dernier, ces conceptions étaient susceptibles d'être dépassées ou abandonnées. Nous savons également que chaque *Je*, suivant son développement et les circonstances qui le conditionnent, garde des attaches plus ou moins solides avec les stades qu'il a parcourus, stades qu'il n'abandonne jamais complètement et vers lesquels il est susceptible de se replier en cas de régression.

De ce fait, il faut conclure que :

1. Le *Je* des individus travaille avec des quantités et des qualités de libido éminemment variables suivant qu'il dispose de plus ou moins de libido génitale, anale ou orale.

2. Sa conception de la réalité dépend de la prédominance de l'une ou de l'autre de ces formes ou de ces qualités de libido utilisées par le *Je*. En d'autres termes, nous avons essayé de rattacher le développement de l'intellect au développement affectif de l'individu en montrant le lien qui mène de l'affectivité à l'intelligence. L'activité de l'intellect dépendrait donc de la prédominance de l'une ou de l'autre des diverses formes d'activité libidinale du *Je*, suivant le développement de ce dernier et suivant les fixations aux stades infantiles de la libido dont il dispose. Ces prédominances, qui agiraient dans un sens ou dans l'autre, pourraient ainsi donner des teintes particulières à l'activité de l'intellect, suivant le mélange de la libido conditionné par ces prédominances. Nous aurions donc à distinguer ces nuances de l'activité intellectuelle de chacun pour trouver, au moins dans leurs grandes lignes, les différentes particularités que l'activité intellectuelle est susceptible de réaliser chez eux.

Les teintes les plus caractéristiques de l'intellect des individus de notre civilisation semblent se rapporter à la prédominance anale et génitale de l'activité libidinale du *Je*. Nous essayerons, par la suite, de comprendre par quoi pourrait se traduire également une certaine prédominance orale de cette activité, mais ce qui nous intéresse surtout, c'est de savoir quelles sont les particularités en rapport avec la prédominance de la libido anale ou génitale dans l'activité du *Je*. Com-

mençons par les particularités anales et rappelons-nous à ce sujet comment nous avons essayé, dans le précédent chapitre, de nous faire une idée des connaissances réalisées par le *Je* au stade anal de son développement. Nous avons émis l'hypothèse que le mode de connaissance du *Je* à ce stade était la « projection » qui conditionne les croyances animistes ou totémiques. Pour les croyances religieuses, nous les avons rapportées au stade intermédiaire entre le stade anal et génital. Le polythéisme correspondrait à la première phase de ce stade intermédiaire, le monothéisme à la dernière, lorsque les individus réalisent, avec le développement du stade génital, la synthèse de leur personnalité, en particulier du *Je*. Nous avons essayé de montrer comment le *Je* anal, par manque de libido génital, ne pouvait s'intéresser aux choses pour elles-mêmes ni à leurs rapports réciproques. Le *Je* anal ne réaliserait ainsi que les formes extérieures et les apparences des phénomènes sans pouvoir les expliquer rationnellement, faute de pouvoir les relier les unes aux autres suivant leur caractère, leurs relations, leur parenté et suivant les groupes ou familles qu'elles sont susceptibles de former entre elles. La faiblesse du *Je* anal, en ce qui concerne la connaissance des rapports et de l'enchaînement des phénomènes, se traduirait forcément par un certain conservatisme, caractéristique d'ailleurs des croyances animistes et totémiques d'une part, de l'activité intellectuelle féminine de l'autre. Le *Je* anal, ne connaissant que la forme extérieure des choses, accumulerait donc, comme nous l'avons déjà dit, ces connaissances pêle-mêle sans trouver de liens entre elles et sans chercher à en établir, ainsi que nous l'avons vu chez Odile. La forme extérieure des phénomènes étant principalement à la portée de sa perception, alors que le lien entre les phénomènes lui échappe, le *Je* anal perçoit le monde d'une façon statique et immuable plutôt que dynamique. Il a horreur d'une conception dynamique des phénomènes, cette conception se rapportant surtout à la connaissance de leurs liens, de leurs filiations, de leurs enchaînements.

Essayons maintenant de nous représenter dans le détail l'attitude du *Je* anal en face de la réalité extérieure et intérieure. L'impuissance du *Je* anal à prendre contact avec les phénomènes de la réalité et à agir sur eux par la connaissance de leurs rapports et des lois qui régissent leur développement,

le condamne à être angoissé, voire terrorisé par la réalité. Contre cette angoisse, il se défend par tous les mécanismes de défense qui sont à sa portée et que nous avons passés en revue plus haut. Comme nous l'avons dit, l'un de ces mécanismes est représenté par la magie. Elle consiste à agir sur la représentation qu'on se fait des choses, au lieu de chercher à modifier par des connaissances rationnelles le cours des choses lui-même, pour se défendre contre lui. La croyance à la magie détermine une croyance à la toute-puissance de l'individu, ou plutôt à la toute-puissance des moyens d'action que le *Je* anal emploie pour se défendre contre les phénomènes terrorisants. Cette croyance à la toute-puissance des mécanismes de défense donne donc lieu à un cérémonial magique, une contre-magie, pour annuler la puissance magique que le *Je*, suivant le mécanisme de projection bien connu, prête aux phénomènes de la réalité. Le *Je*, pour se défendre contre l'angoisse que la réalité lui inspire, est dans la nécessité absolue d'agir sur la réalité en la terrorisant. Ce besoin d'agir sur la réalité par la terreur conditionne donc chez l'individu une attitude, un comportement sur lequel nous voudrions attirer l'attention du lecteur. L'individu prend l'habitude de jouer un rôle de magicien, comme si, par sa magie, il pouvait tout gouverner, trancher toutes les questions, mener tout à la baguette. La moindre angoisse détermine cette attitude autoritaire et donne lieu à un comportement hautain, orgueilleux, voire provoquant, destiné à donner à l'individu qui « se gendarme » de cette façon de l'assurance et à faire disparaître le sentiment de doute et de faiblesse qui le domine. Le *Je* anal détermine donc chez l'individu des attitudes autoritaires : il voudrait pouvoir réduire tout ce qui lui fait peur par la force. Cette attitude autoritaire se double d'une autre qui n'est pas moins caractéristique : celle d'avoir des œillères et de n'admettre dans la réalité que ce qui plaît, d'ignorer ce qui déplaît. Ceci est en rapport avec l'inacceptation par l'individu anal de la différence des sexes. Celui-ci ne s'intéresse qu'à ce qui lui ressemble, dans la mesure où il prête à tout ce qui l'intéresse sa propre personnalité. Le *Je* anal ne se plie donc pas à collaborer avec le sexe opposé, avec ce qui lui est différent ou contraire. La collaboration implique l'acceptation des rapports sexuels, que le *Je* anal tend à ignorer. C'est même ce qui déter-

mine son attitude de parti pris. Le *Je* anal rend l'individu autoritaire, brutal, vaniteux, imbu de lui-même et le confine dans des idées toutes faites et arrêtées.

Tout cela nous devrions plus ou moins le retrouver chez l'individu de notre civilisation dont l'intellect a conservé une prédominance anale dans l'activité de la libido. Voyons un peu quel type d'intellectuel pourrait répondre à cet état de choses.

Nous rencontrons très souvent un type d'intellectuel studieux, véritable puits de science, qui accumule dans des fiches et des classeurs toute la science de l'antiquité jusqu'à nos jours. Ce type en impose par ce qu'il paraît avoir d'universel. Il s'attaque à toutes les branches de la science et exhibe avec orgueil tout ce qu'il a réussi à faire entrer dans sa mémoire. De fait, cette mémoire paraît prodigieuse et semble justifier la fierté que son propriétaire en tire. Ceci reconnu, on est généralement frappé par les idées arrêtées et préconçues dont fait preuve cet homme. En politique, il est plutôt conservateur, ainsi que dans sa façon de se conduire et de vivre. Il a un amour et un sens particulier de la hiérarchie, souhaiterait volontiers l'existence d'un gouvernement absolu, capable d'imposer son point de vue par la force et sans discussion. Par principe, et de toutes façons, il est hostile au parlementarisme. Il a ordinairement subi de nombreux examens et mesure sa science au nombre de titres et diplômes qu'il a accumulés. Sa discussion est virulente, acerbe, agressive. Il fonce contre l'obstacle et on se demande si la discussion n'est pas pour lui une manière de corps à corps avec l'ennemi, plutôt que le désir de résoudre un problème. Les intellectuels de ce type sont généralement de brillants dialecticiens ; ils manient la parole avec art, avec le souci impérieux de ne pas choquer les puristes, d'employer, de préférence, les termes consacrés par l'usage du *xvii^e* et du *xviii^e* siècle. Leur discussion, ainsi, ressemble plus à un effort de bien dire qu'à la recherche de la précision et de l'exactitude de la pensée. Véritables encyclopédies, ils ont accumulé des connaissances pêle-mêle. Mais leur universalité est due, sans doute, à un besoin de toute-puissance ainsi qu'à une difficulté de choisir, d'opter pour une science plutôt que pour une autre. Et finalement, derrière ce grand déploiement de science et de paroles, on croit découvrir l'incapacité de l'individu à rien trouver par lui-même, une

faiblesse qui le pousse à s'appuyer toujours sur des textes et sur autrui, une incapacité à faire la synthèse des choses.

Si on étudie de plus près la vie privée de ces intellectuels, on ne manque pas d'être surpris. Ils ont tous une tendance plus ou moins forte à l'ascétisme et des théories sexuelles et alimentaires qui leur sont particulières : les uns sont fanatiques du végétarisme, les autres passionnés pour l'abstinence, à moins qu'ils ne luttent contre la dénatalité ; d'autres encore mènent la croisade de la propreté ou de la justice. Ces fanatismes prennent ordinairement un caractère religieux ; ceux qui en sont possédés sont souvent austères, secs, cruels et peu généreux dans leurs sentiments. Bon nombre d'entre eux sont carrément homosexuels, mais d'une sorte d'homosexualité qui ne les conduit pas précisément à un commerce libre avec leurs semblables, si j'ose dire, mais plutôt vers des situations humiliantes et honteuses où le remords du péché devient une source de volupté particulière, de justification et de pénitence : des contacts fugitifs dans des vespasiennes avec des ouvriers, un culte passionné pour les petits garçons qu'on a envie de fesser ou, encore, le besoin de se sentir battu par eux, besoin qu'on satisfait parfois, mais que, le plus souvent, on entretient dans des rêveries solitaires et dont on garde farouchement le secret. Certains de ces intellectuels paraissent s'accommoder de la femme : religieusement, à heure fixe, ils fréquentent une inconnue dans une maison close où se réalisent des contacts sans passé et sans lendemain. Assez souvent, il leur arrive de se marier et d'avoir l'air de braves pères de famille. Mais, si vous y regardez de près, les choses se présentent tout différemment. La femme est ou bien la fille d'un père illustre ou d'un professeur dont on **reste fidèlement** l'élève, ou bien elle porte les culottes à la manière de Xantipe. Les rapports sexuels avec la femme sont en général compliqués. Celui-ci souffre d'éjaculation précoce, celui-là, par peur de pécher en employant des moyens préventifs, réduit les rapports au minimum, et tel enfin préférera rester fidèle à la masturbation et à son amour solitaire pour les garçons battus. On en voit qui entrent dans les ordres pour couvrir ainsi leur fuite devant la femme, et d'autres, qui, après avoir choisi une femme avec laquelle ils réussissent tant bien que mal des rapports laborieux, s'en servent pour se

défendre, au nom de la fidélité conjugale, contre toute femme susceptible de leur faire prendre conscience de leurs véritables difficultés qu'ils considèrent comme une vertu. Pour eux, la beauté et le charme féminin sont des appas dont se sert le diable pour les perdre et ainsi, sans qu'ils s'en doutent, ils voient dans la femme leur ennemie. Quel est le nombre de ces hommes dont la vie sexuelle est ainsi complètement dérégulée, il nous serait difficile de le dire avec précision à l'heure actuelle, mais il est certain que cet aspect du problème doit retenir particulièrement notre attention.

Nous avons dit qu'en politique ils sont plutôt conservateurs. Il serait peut-être plus juste de dire qu'ils embrassent volontiers les doctrines extrémistes. Ils sont ou réactionnaires à l'excès ou socialistes ou communistes de la manière la plus sectaire, à moins qu'ils ne soient des fanatiques d'une religion ou d'une théorie philosophique ou autre. Ils répugnent au juste milieu, aux opinions moyennes. Dans la pratique cependant, ils sont plus souvent conservateurs que révolutionnaires, ceci selon la tradition de famille.

En matière de religion, ils sont pratiquants, soit qu'ils appartiennent à une religion révélée, soit qu'ils soient des athées déclarés. Croyants, ils pratiquent scrupuleusement leur religion, accomplissent avec ferveur les rites de l'Église ; athées, ce sont des anticléricaux farouches qui entrent en lutte avec l'Église et la religion avec un dogmatisme en quelque sorte religieux.

En d'autres termes, nous découvrons dans leur comportement les traces de l'organisation anale de la libido du *Je*. Depuis longtemps les psychanalystes parlent dans ces cas, de caractère anal. Freud a été le premier à attirer l'attention sur ce type de caractère. Reich l'a opposé au caractère génital, sans toutefois mettre en évidence les particularités du travail intellectuel de chaque type de caractère. Jones a étudié de près la relation entre le caractère anal et la névrose.

Dans la pratique, nous rencontrerons rarement un type pur d'intellect anal qui présenterait toutes ces particularités de comportement que nous venons de décrire. Ordinairement le tableau change, soit dans un sens, soit dans un autre, suivant qu'entre une forte composante orale ou génitale dans l'activité du *Je*. La composante orale se traduit par une forte

tendance masochique, qui se manifeste par des mécanismes d'auto-punition et d'auto-destruction. En d'autres termes, si la composante orale intervient dans l'activité de l'intellect à prédominance anale, cela lui donne une teinte particulière : recherche de la discussion pour être battu, renforcement du sectarisme avec le besoin de se torturer avec des principes ou des scrupules, agitation stérile, l'individu cachant son inefficacité et son impuissance à saisir le sens du problème derrière un affaïement confus d'hypomaniaque et de pédant. De temps en temps : affaissement et découragement de l'individu, suivant la prédominance du *Çà* ou du *Sur-Je*, d'après le mécanisme exposé dans le premier chapitre. La composante génitale, par contre, donne une note plus réconfortante. L'attitude intellectuelle du sujet, surtout celle qu'il adopte en public, correspond à celle de l'intellect anal. Mais en lui-même il doute, il est plus ou moins absolu, plus ou moins convaincu. Secrètement il ébauche d'autres conceptions, d'autres attitudes par lesquelles il cherche, tout en n'ayant pas l'air de le faire, à corriger les premières. Plus la composante génitale est forte, plus elle fait obstacle à son sadisme et à la tyrannie de l'activité intellectuelle anale. Dès que cette influence est un peu intense, elle intervient par un travail que nous attribuons à l'intuition. L'intuition est une façon inconsciente de percevoir les phénomènes de la réalité et d'établir des rapports avec eux sans que ce travail subisse le contrôle du conscient ou de l'intellect ni se fasse en collaboration avec lui. L'intellect trouve ce travail tout prêt, surgi, il ne sait comment, du néant, et il l'utilise. Dans ce cas, l'individu serait particulièrement armé pour un travail intuitif de l'intellect, l'intuition étant l'expression de l'activité de la composante génitale inconsciente de l'intellect. On le voit, l'intervention de la composante génitale donnerait à son tour une teinte particulière à l'intellect anal. L'individu conserverait une attitude narcissique, mais il serait plus conciliant que le type anal pur. Son comportement se rapprocherait peut-être davantage de celui qu'on observe ordinairement chez la femme, réputée par la sensibilité de son intuition. La femme, en effet, semble normalement sous l'influence d'une assez forte dominante anale. Elle est conservatrice, accumule volontiers les détails les plus hétéroclites dans sa mémoire comme les pro-

visions les plus variées dans ses réserves. Sa fonction biologique n'est-elle pas, dans une certaine mesure, de constituer des réserves pour l'œuf et l'enfant ? Le germe, elle l'accepte tel qu'il lui a été imposé et, religieusement, elle se soumet à l'obligation de porter ce fardeau à terme. Aussi la voyons-nous, naturellement, se consacrer plus que l'homme à une croyance religieuse ou se soumettre à un maître. Rien de choquant pour elle que de paraître superstitieuse et d'avouer toutes sortes de craintes qui la poussent à préférer la protection, même pesante et parfois injuste, des forts, à la bataille et à la lutte des mâles entre eux. Ainsi s'expliquerait la passivité de l'intellect féminin à l'égard des découvertes qu'il sait conserver religieusement, sans qu'aucune initiative révolutionnaire le pousse jamais à les abandonner pour en conquérir de nouvelles. La composante génitale ne semble pas moins intervenir chez elle que chez l'homme, et y jouer un rôle analogue, toutefois, moins fort que chez le type d'homme dont la dominante est génitale. Grâce à elle, la femme est capable de suivre l'homme, à condition d'être conduite, capable aussi de prévoir, de pressentir les directions dans lesquelles l'homme devrait prendre l'initiative de s'engager. Ainsi, par cette compréhension, tout en ne pouvant fournir le même travail offensif et intuitif que l'homme, elle exerce une action stimulante sur son compagnon et l'aide à aboutir, alors que les moyens lui manqueraient à elle, pour le faire. De cette façon, la composante génitale la rend capable d'accepter la sexualité et le commerce qu'il comporte, donc la collaboration avec l'autre sexe. Mais la dominante anale, sous l'effet des circonstances, peut toujours, chez la femme, et dans une assez forte proportion, déterminer des régressions et la faire revenir au type anal pur. Ce type, chez la femme, au même titre que chez l'homme, cherche à obtenir la toute-puissance. Seuls les moyens employés varieront et encore pas toujours. Le *Je anal* rend la femme, comme l'homme, autoritaire, brutale, sèche et dogmatique. Cette brutalité, elle cherchera à la faire passer pour de la virilité ; elle traduira son refus d'accepter la différence des sexes par le refus de la féminité qui la rend différente de l'homme. Il lui arrivera, certes, de mettre au service de son besoin de primer, ses charmes féminins, mais ces charmes alors seront destinés à tromper et à

ravir à l'homme, à la manière de la faisane de Chantecler, sa puissance tant convoitée. Même si la femme, à la recherche de la toute-puissance, cultive l'intellect, cet intellect, tout en faisant figure d'intellect masculin, restera, à notre avis, dans le cadre des réactions déterminées par le *Je* anal. C'est dire que ses conceptions seront brillantes et théoriques, sa science sera plutôt une compilation, elle aura des difficultés à collaborer avec la vie pour aboutir à des découvertes. Pour bien comprendre ces mécanismes, il faudrait pouvoir nous faire une idée plus précise des particularités intellectuelles d'un homme à prédominance de libido génitale dans l'activité du *Je*.

La prédominance génitale, nous l'avons vu, amène l'individu à accepter l'existence des rapports qui engendrent la vie. L'acceptation de ces rapports et l'intérêt qu'il leur manifeste le conduit à entrer, comme nous l'avons dit dans notre troisième chapitre, en lutte avec le parent du même sexe, lutte qu'évite le *Je* anal qui reste fixé au même sexe. Cette lutte conditionne un entraînement permettant au *Je* de se fortifier et de grandir au détriment du parent du même sexe qui se trouve ainsi introjecté par le *Je*. Elle l'oblige également à faire face à l'angoisse de la castration d'abord, à l'angoisse de la mort ensuite, à apprendre à les supporter sans fuir et à se réaliser malgré elles. Le *Je* génital arriverait donc à accepter, contrairement à ce qui se passe pour le *Je* anal, la loi du coq, la loi de la jungle, si je puis m'exprimer ainsi, ou encore la loi de la guerre. En acceptant le risque de la mort pour se réaliser, il est obligé de renoncer à la croyance à la toute-puissance, au même titre qu'à la croyance à l'immortalité. Et il acquiert la connaissance de ses véritables forces et de leurs limites en acceptant la mort et sa fin. Il en résulte une toute autre attitude du *Je* génital que du *Je* anal en face de la réalité. Alors que ce dernier dépense à l'infini pour sauver sa croyance à la toute-puissance, le *Je* génital n'a plus besoin de faire appel à l'attitude autoritaire, rigide et absolue que détermine le *Je* anal. Ayant liquidé la peur de la castration, il peut se passer du mécanisme de défense qui consiste à infliger la peur par peur des fantômes ; il renonce à la magie, voire aux pratiques religieuses en tant que cérémonial obsessionnel, et il règle son attitude vis-à-vis des évé-

nements par les connaissances véritables qu'il a des phénomènes de la vie, des lois qui les gouvernent et avec lesquelles il doit collaborer. Tout en acceptant de paraître plus faible, il est donc en réalité plus fort et plus puissant que le *Je* anal. Cette puissance lui confère une indépendance beaucoup plus grande vis-à-vis de la réalité à laquelle il accorde une indépendance équivalente. Il est donc moins dominé par l'angoisse de l'inconnu et il s'accroche moins à ce qui lui fait peur pour essayer de le dominer. En langage psychanalytique, nous dirons que ses rapports avec la réalité ne se font pas sur le plan sado-masochique mais sur un plan génital. Et ainsi l'accord avec la vie, et la simplicité des rapports avec elle qui en résulte, lui permettent de participer à cette vie bien plus librement que ne le permet le *Je* anal ; celui-ci pousse l'individu à se retrancher devant la vie, à la fuir et à s'en défendre en faisant appel à une discipline dans laquelle il s'enferme comme dans un cloître. Que la conception du monde réalisée par le *Je* génital est donc différente ! Mis en contact avec la vie, qu'il ne traite pas comme une source continue de dangers, le *Je* à dominante génitale envisage plutôt les phénomènes sous l'angle de l'enchaînement des choses, de leur devenir, de leur renaissance ou de leur mort, et non sous leur forme actuelle, accidentelle, en apparence stable et immuable. Sa conception est donc plus dynamique que statique, plus psychologique que mécanique. La forme des choses, leurs noms, il les connaît, mais sans être hypnotisé par eux et sans se cantonner uniquement dans cette connaissance descriptive qui n'atteint pas le pourquoi ni le comment. Quelque chose de plus intervient dans le travail de l'intellect, qui le rend indépendant de la forme actuelle et accidentelle des choses et lui permet de conclure, en tenant compte de l'enchaînement des faits, à leur forme future possible ou probable, à leur genèse, si l'on veut. Bref, l'intellect est apte à inventer. Il n'inventera pas uniquement par le processus inconscient de l'intuition, mais par un travail conscient et accepté pour lequel il paraît mieux armé que le *Je* anal qui sacrifie plutôt à la théorie. Au lieu de rester accroché passivement au passé, il se tournera vers l'avenir. Habitué à la notion de limite de ses forces et de ses moyens, il envisagera les choses sous leur aspect relatif. Ce relatif, il l'opposera à

l'absolu des théories du *Je* anal, qu'il combattra partout où celui-ci écrase la vie, que ce soit sous forme de préjugé social, de conception religieuse ou de sectarisme politique. Ainsi l'individu trouvera sa réalisation dans l'amour de la vie et de ses impondérables, dans l'acceptation des luttes dures, nécessaires à sa défense. Mais ces luttes, quoique subies sans enthousiasme et sans romantisme, ne le mènent pas au culte de la guerre comme c'est le cas pour ceux qui la recherchent soit par sado-masochisme, soit par besoin d'auto-punition ou d'auto-destruction.

Tout cela, nous devrions donc le trouver chez le type d'intellectuel à prédominance génitale de la libido du *Je*. Ce type, encore plus rarement que le type anal, nous ne l'observons guère à l'état pur. A vrai dire les circonstances qui favorisent son développement se rencontrent rarement dans la société présente. L'idéal de la formation intellectuelle dans nos grandes écoles semble encore trop déterminée par l'influence religieuse du passé. Les têtes de classe, les forts en thème, les bûcheurs, sont encore considérés comme la fleur de l'intelligence. Or, ils se recrutent ordinairement parmi les intellectuels du type anal et souvent parmi les névrosés qui ont fait de leurs études un moyen de fuir les combats virils et les dangers de la vie en devenant les religieux de leur science ou de leur dogme.

Pourtant je crois qu'on rencontre de plus en plus un type d'intellectuel sportif, chez lequel le souci d'être premier en classe et d'accumuler titres et diplômes est resté au second plan par rapport au simple souci de bien faire. Il s'agit là d'un type d'homme calme, difficile à émouvoir, ordinairement joyeux et sachant participer à la vie sans être continuellement dominé par le souci de paraître, d'être glorieux et de faire impression. En général ces hommes disparaissent plutôt dans la masse et rien, dans leur attitude, ne les désigne à l'attention du public, ce n'est guère qu'aux heures du danger qu'ils se révèlent comme particulièrement bien armés pour faire face aux difficultés. Leurs découvertes, quand ils en font, ne leur semblent pas des événements sensationnels et ils n'exploitent peut-être pas à fond une idée. Mais ils ont une faculté particulière à ne pas s'accrocher aux détails et de synthétiser. C'est peut-être ce qui les caractérise le plus. Cette faculté

de synthèse leur permet de comprendre rapidement, et dans ses grandes lignes, l'enchaînement des choses, ce qui se traduirait par la manifestation d'un bon sens élémentaire, frappant, au moment opportun, tout le monde par sa précision et sa justesse. Mais pour beaucoup d'individus qui préfèrent l'à peu près à la précision et le faux au vrai, ce bon sens a quelque chose de gênant. Ce type d'intellectuel n'est peut-être pas encore tout à fait accepté dans notre société, parce qu'il ne répond pas au besoin d'illusion de toute-puissance intellectuelle. Et ceci expliquerait en partie pourquoi si peu d'intellectuels le prennent à l'heure actuelle comme idéal, pourquoi aussi on le rencontre encore si rarement. Un autre trait caractéristique de notre type paraît être le suivant : en cas de besoin, il sait employer la force sans trop de scrupule et sans ce besoin tyrannique de se justifier continuellement et de rejeter la responsabilité sur autrui. Il ne s'en sert que pour aboutir. Il est aussi beaucoup moins intrigant, voire moins belliqueux, que le type intellectuel anal. Car cette force, le type à prédominance génitale ne l'emploie généralement pas de gaîté de cœur. C'est le privilège du type anal de trouver dans la « guerre joyeuse » l'occasion de satisfaire son désir sado-masochique de battre ou de se faire battre, de multiplier les prétextes de guerre au nom d'une théorie, d'un principe absolu ou même de la paix éternelle ; c'est lui encore qui, de peur d'avoir à affronter la guerre, fuit en avant et aboutit sûrement, bien qu'inconsciemment, juste au contraire de ce qu'il faudrait pour l'éviter. C'est lui enfin qui, prisonnier de son attitude de toute-puissance, ne tolérera pas qu'on y porte atteinte et sacrifiera au besoin toute une humanité à sauvegarder un amour-propre qu'il entend ménager par n'importe quels moyens.

Tout paraît se passer bien différemment chez le type génital. Loin de rechercher la guerre pour se faire battre et échouer, il choisit le moment opportun pour agir. Loin de faire de la guerre une question d'amour-propre, il voit en elle le moyen dur et inévitable de défendre la vie des siens, ou d'une collectivité. Loin de faire de ces principes des prétextes pour fuir en avant, il acceptera la guerre si elle est inévitable. Mais, sûr de sa force et libéré de l'angoisse de la castration, il l'acceptera ouvertement, sans hypocrisie, il n'en fera pas un drame

et cette guerre sera encore, pour lui, un des aspects de la vie. La vie ne dresse-t-elle pas naturellement les hommes contre les hommes quand ils ne veulent pas dégénérer dans la mollesse d'une quiétude et d'une sécurité universelles ? Aussi c'est du rang de ces intellectuels, je crois, que sortiront des chefs qui, ayant compris le sens de la vie, en feront profiter leur peuple sans se faire les esclaves serviles d'idéologies religieuses ou de programmes politiques ou économiques. La sexualité, voire la femme, occupe une grande place dans leur vie. Ce ne sont ni des ascètes, ni des sectaires, ni même des apôtres. Ayant renoncé à l'illusion de la toute-puissance, ils n'ont plus peur d'être humains, même avec ce que cela comporte de faiblesse et d'inconséquence. La chair ou la bonne table ne leur font pas peur et ils ne sacrifient ni l'un ni l'autre à la chimère de réaliser en eux un intellect divin.

Résumons donc en quelques lignes les différences essentielles entre les deux types d'intellects, l'un à prédominance anale, l'autre à prédominance génitale de la libido. Le premier s'attacherait aux formes extérieures plutôt qu'aux relations entre les différents phénomènes et aboutirait à des conceptions théoriques puissantes et brillantes, ordinairement sans aucun rapport avec la réalité telle qu'elle s'enchaîne. Il cherche à s'imposer par une toute-puissance qui n'admet aucun doute et aucune discussion, s'accroche à des idées arrêtées et fixes, à des programmes préconçus aussi bien dans le domaine de la science que dans celui de la morale et de la politique. Il est austère, sectaire et ascète et tend à sacrifier le corps à l'esprit, la vie aux idées et à la théorie. Il est dissimulé, il a tendance à plaider le faux pour le vrai, à agir d'une manière détournée pour arriver à ses fins. Il est hypocrite, fuit la responsabilité. Il se justifie éternellement devant Dieu et les hommes, et rejette ses fautes sur les autres. Il crée des victimes tout comme les paranoïaques dont nous parlions au premier chapitre. Bref, il tend à tromper le monde comme il se trompe lui-même pour arriver à ses fins, et ses actes sont dictés par des considérations plus personnelles que sociales. Il est religieux pour mettre Dieu dans son jeu et pour s'assurer la vie éternelle.

Le second, le type génital, au contraire, s'attache davantage aux relations des choses entre elles ; il aboutit non à des

synthèses brillantes et spéculatives, mais à des vues d'ensemble qui en imposent par leur bon sens encore plus que par leur simplicité. Renonçant à agir par la terreur et la toute-puissance, il ne présente rien du caractère autoritaire, orgueilleux, susceptible et hautain de l'intellectuel anal. Pas d'idées arrêtées ou préconçues, ni en science, ni en morale, ni en politique. Il ne paraît ni austère ni sectaire et ne sacrifie nullement le corps à l'esprit, la vérité à la clarté et la limpidité.

Derrière une apparence de bonhomie et de nonchalance, se cache une force qui n'a pas besoin de s'affirmer constamment pour se rassurer. La synthèse des diverses parties de l'intellect s'est faite harmonieusement et il en résulte une économie de la libido qui ne se gaspille plus en frictions entre les différentes parties de l'appareil psychique. Sa santé en est généralement mieux assurée. C'est que l'intellect génital, admettant les droits du corps autant que ceux de l'esprit ou de l'intellect, accepte volontiers une activité sportive ou le jeu, se livrant de bon cœur à la joie de vivre. La libido qui n'est pas refoulée, s'exprime en sentiments largement humains. Enfin la peur de la castration et même, jusqu'à un certain point, la peur de la mort étant liquidée, le souci de la sécurité ni de l'immortalité ne prend le pas sur tous les autres, ce qui se traduit par une confiance dans la vie qui va parfois jusqu'à l'insouciance. Alors que l'intellect anal flaire partout des dangers imaginaires contre lesquels il cherche à se prémunir, en les provoquant parfois, l'intellect génital ignore souvent les dangers véritables ou les sous-estime dans sa nonchalance. Faisant relativement peu de cas de la mort, les pratiques religieuses jouent un rôle bien moins considérable que chez l'intellectuel anal. La sexualité devient un libre exercice des facultés de la personnalité et l'amour a le droit de jouer un rôle important.

Entre ces deux types principaux, s'étend une foule de types intermédiaires, ainsi que nous l'avons dit. Ajoutons à ces types intermédiaires les variantes que peuvent réaliser les deux types fondamentaux et nous aurons une idée de la multiplicité des intellects que nous pouvons rencontrer dans la pratique. Les variantes de chaque type sont dues également à la nature des moyens qu'ils emploient pour atteindre leur but. Aussi pourrions-nous distinguer au moins trois variantes

du type anal, suivant les moyens employés pour réaliser la toute-puissance. La première serait celle dont nous avons parlé plus haut, la toute-puissance cherchant à se réaliser par des moyens d'autorité et de terreur. Ce type serait celui de l'ascète. Une seconde variante serait réalisée par le type qui cherche à atteindre la toute-puissance par son charme. Cette variante serait le type de l'artiste, du poète, suivant que ce charme se réalise par l'art ou la parole. Il existe, bien entendu, aussi un type d'artiste à composante génitale, mais en général, dans ce cas, c'est la dominante anale plus ou moins tempérée par la composante génitale qui l'emporte. La susceptibilité et l'amour-propre sont les mêmes que dans le premier type décrit, avec cette différence toutefois que, pour le besoin de la cause, ils sont mieux masqués. Même autoritarisme dans le fond, même difficulté à accepter un point de vue différent du leur. La tendance à l'inversion sexuelle chez les artistes est bien connue. La composante génitale leur confère parfois une très forte intuition qui s'exprime à travers l'œuvre de l'artiste et malgré la censure qui cherche à l'anéantir.

Une troisième variante est celle de l'orateur, la toute-puissance cherchant à se réaliser par des discours. Cette variante paraît être celle de nombreux politiciens. Il est vrai que nous trouvons aussi des orateurs du type génital chez lesquels la recherche du charme et de la toute-puissance reste au second plan et n'enlève rien du souci de parler, toutes les fois qu'il le faut, le langage puissant du bon sens. Mais ceux-là n'ont pas le souci d'agir exclusivement par la parole, ce sont aussi des hommes d'action. Ces différences dans l'orientation de l'intellect ont naturellement des conséquences sociales considérables.

C'est même le but pratique de ce travail que de nous permettre de nous en rendre compte, au moins dans les grandes lignes.

Ne nous faisons aucune illusion ; la grande majorité des intellectuels paraît, à l'heure actuelle, se recruter parmi le type à prédominance anale. Le type du savant scrupuleux, austère, accumulant titres et diplômes, reste encore l'idéal de beaucoup de jeunes gens. Retranché dans son cabinet comme dans un cloître, ce savant compile la science de tous

les siècles, en impose à tous et devient, aux yeux des autres, une sorte de magicien. Mathématicien, il cherchera à dominer l'espace par des formules. Juriste, il voudra régénérer le monde avec ses paragraphes et ses subtilités de procédure. Médecin, il édictera des règles d'hygiène, de propreté et de vie qui deviendront un supplice. Politicien, il fera partie d'une société secrète et toute-puissante qui gouvernera à l'aide d'un cérémonial d'obsédé, et se laissera entraîner par le pouvoir de son verbe à servir sa toute-puissance plus qu'autre chose. Journaliste ou écrivain, il aura plus à cœur de faire admirer la belle structure de sa langue que de se préoccuper, comme il a l'air de le faire, du bien d'autrui ou du bon sens. Artiste, il sera peut-être particulièrement doué pour remplir son rôle, car, pour une fois, on ne lui demandera pas d'être vrai, mais d'avoir du charme, de créer l'illusion magique grâce à la toute-puissance de l'art, de nous faire oublier la réalité par un rêve réconfortant.

En d'autres termes, nous pouvons dire que, malgré les apparences, la majorité des intellectuels et des savants est encore plus ou moins, à l'heure actuelle, au stade religieux de la pensée. Nous avons vu dans le troisième chapitre ce que cela peut signifier. Pour beaucoup, sinon pour la plupart, cela ne représente d'ailleurs aucun grave inconvénient ; cela ne les empêche pas de remplir, parfois brillamment, le rôle qu'on en attend. Un linguiste, par exemple, sera souvent mieux armé pour apprendre quelques douzaines de langues s'il dispose d'une mémoire du type anal. Il lui suffit, en général, de s'attacher aux mots et d'en comprendre la signification telle qu'on la lui transmet. Un juriste est tenu de s'occuper plutôt du droit légal que du droit véritable. Il juge d'après des paragraphes, c'est-à-dire à la lettre, on lui demande rarement de juger d'après l'esprit. Un financier qui accumule des chiffres et des fortunes est mieux armé avec un intellect anal qu'avec un intellect génital, etc.

Mais, dans d'autres cas, ce type d'intellect est inapte à donner ce qu'on lui demande et ce qu'il prétend donner. Il échouera dès qu'on lui demandera de comprendre la vie, de la défendre, de l'engendrer ou de l'aider à engendrer. Dans certains cas, il risque même de faire figure d'escroc ou de parasite qui trompe le monde et abuse de son ignorance. Quoiqu'il

vive en marge de la vie, il arrive qu'on lui demande de dicter des lois, de réglementer le travail, la production, la santé pour les individus et la société. Quoique resté à l'écart des grandes luttes qui forment les hommes, on lui demande d'être un combattant, un chef sachant accepter la guerre et donner sa vie et son sang pour la défense de la vie. Quoique puérilement dépendant de l'approbation d'autrui ou de Dieu le père, quoique incapable d'endosser les grandes responsabilités qu'il rejette toujours sur un autre auquel il s'accroche, on lui demande de braver l'opinion publique et de souffrir la persécution pour la défense du bon sens.

Ce bon sens, qu'il est incapable de percevoir ou qui l'effraie pour les épreuves qu'il impose à qui suit sa voie, on lui demande de le découvrir, de le formuler, de le défendre, de le légitimer.

Dans le domaine scientifique il n'en est pas autrement. Capable de comprendre ce qu'on lui transmet et de l'enseigner si cela ne choque pas trop la tradition, on lui demande de suivre la vie dans des sentiers nouveaux, de faire des découvertes. On croit que ses titres de professeur ou de membre d'une académie garantissent son aptitude scientifique !

Dans le troisième chapitre nous avons vu longuement d'où dépendait l'aptitude à concevoir scientifiquement les phénomènes, ce qu'elle exige d'efforts au cours du développement de l'être et de la personnalité.

Certes, dans beaucoup de cas, la composante génitale intervient qui tempère les choses. Une réaction aussi commence à se produire contre le culte exclusif de l'intellect. On commence à comprendre quel ennemi l'intellect anal peut représenter pour la vie, s'il dépasse son rôle, s'il empiète orgueilleusement sur le domaine affectif pour faire de l'économie affective dirigée, quel danger si on s'adresse à lui, par ignorance, quand il faudrait s'adresser ailleurs.

Qu'on nous excuse de ne pas être resté sagement cantonné dans les considérations abstraites du troisième chapitre. Il nous fallait tirer des conclusions pratiques de nos expériences et chercher à les appliquer à la vie actuelle de notre société. Ces conclusions ne flattent point en tout les intellectuels. Mais il nous importe plus de servir la collectivité que l'intellectualité. Et nous pensons faire œuvre de médecin par-

tout où nous dénonçons l'action de l'intellect parasite, cancer de l'organisme individuel ou collectif.

En résumé : nous avons affaire à plusieurs groupes d'intellects. Le premier : l'intellect à prédominance orale ; le second : l'intellect à prédominance anale ; le troisième : l'intellect à prédominance anale avec composante génitale ; le quatrième : l'intellect à prédominance génitale.

L'intellect féminin appartiendrait au troisième groupe, l'absence du pénis chez la femme se traduisant par une moins forte activité génitale. A ce groupe appartiendraient également les intellects travaillant avec une forte intuition. Cette dernière serait due à la composante génitale, mais restée plus ou moins refoulée et inconsciente à cause de l'action de la dominante anale de l'activité libidinale du *Je*.

L'activité de l'intellect est donc éminemment plastique, suivant le groupe auquel il appartient et les résultats de cette activité varient du tout au tout d'un groupe à l'autre. Souvent même ces résultats seraient opposés. Il s'en suit qu'il n'existe aucune logique et aucun raisonnement qui puisse mettre ces intellects d'accord là où ils ne le sont pas. Tout ce qu'on peut faire, c'est se rendre compte que l'activité de l'intellect de certains groupes va plutôt dans un sens que dans un autre. Mais gardons-nous de croire que l'intellect à dominante génitale par exemple, est toujours mieux armé pour défendre notre civilisation actuelle que l'intellect à dominante anale.

Une civilisation, quelle qu'elle soit, n'est pas un état immuable. C'est un processus de gestation avec des crises révolutionnaires, comparable à un enfantement. Suivant les phases de cette gestation, nous avons à faire face à des situations conflictuelles infiniment variables. Ces situations affectent plus ou moins la collectivité. Elles peuvent ou être liquidées sans danger pour elle, ou encore en déterminer la désagrégation, comme ferait un processus pathologique pour un organisme malade. Les moyens de défense mis en œuvre par la collectivité qui fait les frais d'un processus pathologique sont complexes ; tout comme dans la névrose, nous observons des réactions diverses contre le conflit pathogène. Ces réactions varient suivant le stade de la civilisation et la nature du conflit en cause. La régression de la collectivité à un état de civilisation antérieur est l'une de ces réactions, et ce sont, dans certains cas, les

individus à intellect anal qui réalisent cette régression parfois nécessaire à une collectivité pour repartir alors dans une direction nouvelle. Dans d'autres cas, par contre, les individus à intellect génital jouent un rôle de premier plan dans le mécanisme de défense de la société. Dans cet ordre d'idées, les individus deviennent les représentants des tendances contradictoires qui s'affrontent au cours du conflit pathogène dont nous avons parlé et dont la liquidation peut se faire de diverses manières, à commencer par un mouvement en arrière ou en avant. Nous essaierons, dans un travail ultérieur sur l'organisation des collectivités et des foules, d'entrer plus avant dans le problème.

Comme nous l'avons dit plus haut, on n'observe guère, dans la pratique, de types d'intellectuels purs, mais surtout des types de transition. Il en résulte que, du point de vue de l'intérêt collectif, il faudrait, pour chaque travail intellectuel donné, faire la part de ce qui revient à la dominante anale et de ce qui revient à la dominante génitale. Il faut conclure également que l'objectivité scientifique pure est inexistante et qu'elle ne se réalise que jusqu'à un certain point et dans la mesure où l'intellect d'un individu est arrivé à utiliser autant de libido que possible dans la direction génitale. Autant dire qu'il faut revenir de cette prétention qui attribuait à l'intellect des qualités quasi divines, comme celle de trancher toutes les difficultés par des raisonnements magiques. En tenant compte de la capacité particulière qui caractérise l'intellect, selon qu'il fait parti d'un groupe ou d'un autre, on s'aperçoit que telle espèce d'intellect est plus apte à certains travaux et telle autre à d'autres, mais qu'aucune ne saurait prétendre à satisfaire à tous. Il s'en suit que l'intellectuel, pour se spécialiser, devrait tenir compte du groupe auquel il appartient, de même que le public qui fait appel à un intellectuel devrait se rendre compte s'il relève du genre de travail qu'on prétend lui confier.

Nous conseillons donc au lecteur de lire ce travail avec les réserves que lui suggèrent les considérations que nous venons de développer, car elles valent pour nous-même autant que pour quiconque.

CHAPITRE V

RÉFLEXIONS SUR LA NOTION DU LIBRE ARBITRE, DE LA LIBERTÉ ET DE LA MORT

Le problème du libre arbitre est, je crois, un de ceux qui se présentent tout autrement, selon qu'on s'y attaque avec une mentalité religieuse ou scientifique.

Pour la mentalité religieuse, le libre arbitre est plus qu'un dogme intangible. C'est le pouvoir absolu de se décider sans motif et d'agir sans qu'un motif ne soit la cause de l'acte. Le libre arbitre fait partie intégrante non seulement de la sensibilité subjective, mais de la façon dont l'individu croit concevoir le monde objectivement. Il devient une conviction, une évidence dont il est interdit de douter.

Sans libre arbitre, pas de mérite, sans mérite, pas d'action sur Dieu, donc impossibilité d'établir avec la divinité des liens affectifs comme la grâce, le remords, la culpabilité, le péché et le pardon, bref, une relation permettant à l'individu d'assurer son salut éternel. Sans l'espoir de ce salut, de cette récompense, aucune satisfaction à bien faire, aucune raison de vivre. Dans ces conditions, l'individu ne saurait même envisager de mettre en doute l'existence de son libre arbitre. L'angoisse que détermine ce doute l'oblige à se cantonner dans sa façon habituelle de voir les choses. Son intelligence, sa science et son énergie ne serviront qu'à défendre sa conception du libre arbitre.

Cette foi au libre arbitre semble d'autant plus forte que l'on remonte davantage aux conceptions animistes de la réalité. Pour l'individu à ce stade du développement, le libre arbitre consisterait non seulement à décider de ses actes,

mais à exercer par ses actes une puissance magique, qui agit d'une façon occulte et à distance. Il est vrai qu'il prête cette même faculté ou liberté d'agir aux plantes, aux pierres, bref à tous les phénomènes sur lesquels il projette sa façon de se concevoir.

La foi au libre arbitre est aussi particulièrement forte dans les névroses obsessionnelles. Elle se traduit alors par le sentiment d'avoir la liberté d'exercer une véritable toute-puissance. Dans certaines schizophrénies, l'individu manifeste des idées analogues. Convaincu de sa grandeur, il agit comme s'il était roi ou empereur.

Au contraire, plus l'individu semble approcher de la mentalité scientifique de son développement, plus le sentiment de son libre arbitre diminue. Il disparaît graduellement à mesure que l'individu se conçoit comme un élément de l'enchaînement des phénomènes de la nature, élément subissant au même degré, et sans exceptions possibles, les lois qu'il attribue à la nature des choses.

Ce sentiment du libre arbitre ou cette conviction subit donc des transformations et des modifications profondes. Plus le *Je*, ou, si l'on veut, plus l'intellect, nous paraît, à nous, primitif dans ses fonctions, plus la conviction du libre arbitre paraît forte ; plus le *Je* semble différencié, plus cette conviction paraît faible, jusqu'à disparaître presque complètement et ne devenir qu'une sensation, ainsi que nous l'avons exposé dans notre troisième chapitre. Nous considérons la conscience comme l'expression du travail du *Je* synthétisant les impressions reçues de la réalité extérieure et intérieure avec *la sensation de savoir agir volontairement* par rapport à ces réalités et à nos besoins (3^e chap., p. 50).

Cette conviction du libre arbitre nous paraît aussi avoir quelque relation avec le sentiment de toute-puissance. Dans une certaine mesure ce dernier semble conditionner le premier.

Nous observons constamment dans le traitement de nos névrosés, qu'au fur et à mesure qu'ils sortent de leur névrose et guérissent, ils se plaignent d'un sentiment parfois intolérable d'impuissance et de manque de liberté. Ils vont même jusqu'à défendre leur maladie pour sauver leur prétendue liberté, qu'ils ne sauraient sacrifier à la guérison. Cette liberté, pour eux, c'est la faculté de se soustraire à un conflit

psychique, tel qu'il peut normalement se produire, et de fuir dans la névrose. C'est en somme la liberté d'ignorer certains aspects pénibles de la vie. C'est dans ces cas que le malade oppose d'habitude à ce qui l'entraîne vers la vie, la toute-puissance de sa résistance. Tout ce qui l'engage dans le conflit qu'il veut fuir, il le considère comme mal et immoral. Tout ce qui lui permet de le fuir, devient bon et moral. En luttant dans le sens de sa névrose contre ses conflits, il croit faire preuve de libre arbitre pour arriver à bien faire. Il ignore qu'il est sous l'action d'une angoisse contre laquelle il n'est pas libre de ne pas se défendre. L'illusion de la toute-puissance lui est nécessaire, dans ce cas, pour lui permettre de masquer son impuissance, l'illusion du libre arbitre également, pour lui masquer son incapacité d'envisager autre chose que ce qui va dans le sens de ses compulsions névrotiques.

Cet état de choses peut se traduire par un besoin d'opposition continu à l'ordre social établi, quand ce dernier favorise la différenciation de l'affectivité et de l'individualité et tend à procurer à l'être le maximum d'indépendance et de liberté. Car cette liberté, hélas ! ne se conçoit pas sans de multiples responsabilités devant lesquelles le névrosé fuit comme si elles le condamnaient à la prison. La liberté, il la cherchera donc dans la direction opposée à celle qui permet normalement d'y aboutir, il fuira devant elle, comme s'il s'agissait de travaux forcés, et il se jettera dans n'importe quelle servitude, avec le sentiment de défendre sa liberté. Ainsi voyons-nous que, même la sensation de la liberté, peut être, chez l'individu, éminemment relative, tout comme le libre arbitre. Chez les uns, elle suppose la soumission à une discipline féroce qui leur permet de fuir l'indépendance et ses responsabilités et, chez les autres, elle implique l'acceptation de l'indépendance et de ses responsabilités. Dans les chapitres précédents, nous avons vu ce que signifiait cette indépendance. Chez l'homme, c'est la faculté de remplacer le père, de se passer de lui et de ses substituts ; pour la femme, c'est la faculté de remplacer la mère et de la supprimer. Ce sont ces constatations qui nous amènent à ces réflexions sur le libre arbitre en général et sur la notion de liberté en particulier.

Il semblerait donc que la conviction du libre arbitre soit directement proportionnelle au sentiment de toute-puissance

que développe l'individu. Les deux, sentiment du li^{re} arbitre et sentiment de la toute-puissance, semblent être fonction du développement du *Je* et de l'intellect. Le *Je* primitif se place au centre de l'univers et se croit capable de déclencher, par son comportement, tous les événements, aussi bien ceux qu'il désire, que ceux qu'il craint. Le *Je* religieux conserve dans une certaine mesure cette attitude, mais avec de multiples restrictions. C'est Dieu qui est tout-puissant, mais l'homme par ses actions, bonnes ou mauvaises, obtient ou non le droit à sa protection. La notion du libre arbitre reste donc encore un facteur essentiel de l'équilibre psychique de l'individu.

Ce facteur devient négligeable quand on a renoncé à une action quelconque sur le Tout-Puissant et qu'on accepte son destin. L'individu n'a plus besoin, alors, de cette conviction, puisqu'il ne songe plus à sauver son âme. Acceptant de la perdre, il accepte de perdre sa vie et renonce, comme nous l'avons vu, à l'immortalité. Au lieu de vouloir assurer avant tout son salut après la mort, il s'oriente surtout vers l'acceptation de la vie. Et il perd ainsi, avec le besoin de croire à l'immortalité de son âme, le besoin de cultiver la croyance au libre arbitre. Il peut alors envisager l'idée que cette croyance pourrait bien n'être qu'un aspect de la manière dont nous prenons conscience des choses, sans que cette croyance nous renseigne effectivement sur l'exactitude du fait lui-même. Il acceptera de ne pas être épargné par la mort, et d'être impuissant à s'y soustraire. Il acceptera d'être une simple créature parmi les autres, sans prétendre à une âme plus immortelle que celle d'un chien ou d'un chat par exemple. Ainsi il acquiert surtout, je crois, la faculté de renoncer à toutes les idées préconçues que se forge celui qui, pour s'assurer l'immortalité, est obligé de défendre sa croyance au libre arbitre. S'intéressant davantage aux choses en elles-mêmes, il est mieux armé pour fixer et accepter les limites de sa science, les limites de ce qui lui est connu et de ce qui lui est inconnu. Il réalisera aussi une toute autre attitude devant le néant et la mort que l'individu au stade religieux de la pensée. Ce néant et cette mort il pourra, au besoin, les concevoir comme une forme, une nécessité particulière à la vie qui détruit pour renaître. Ainsi la croyance au libre arbitre paraît

être un élément éminemment variable, suivant l'économie psychique de chaque individu en particulier. Elle semble jouer un rôle considérable dans la mentalité animiste et religieuse où elle devient un facteur d'équilibre essentiel en permettant à l'individu de réaliser sa prise de contact avec la réalité. Elle conditionne alors une économie de libido, en évitant d'accepter certaines angoisses et impuissances. Mais elle est aussi appelée à disparaître à mesure que le *Je* se différencie et s'oriente vers le stade génital de son activité. Au cours de ce développement, toutes les notions qui, au début, étaient dominées par le souci de ménager à l'individu le maximum d'illusion de toute-puissance et de le placer au centre de l'univers, sont remplacées par ce que nous appellerons aujourd'hui le collectif.

La mort de l'individu, d'abord niée grâce à la notion d'immortalité, prend un sens réel dans la mesure où l'être se familiarise avec la notion de sa fin et de ses limites et où il accepte, à côté de lui, sous l'impulsion de la génitalité, femme et enfant, qu'il investit de sa libido et au profit desquels il accepte de s'effacer, de disparaître. Et peut-être les temps sont-ils proches où nous verrons l'acceptation volontaire de cette mort faire partie des conceptions sociales courantes, là surtout où les individus découvriront que mourir ou faire mourir peut servir l'espèce ou la collectivité et améliorer les conditions de son existence. Et l'action de mourir ou de faire mourir ne sera, je crois, nullement dictée alors par des considérations morales ou matérielles, comme c'est le cas lorsque les êtres tuent ou disparaissent poussés par le besoin de punir ou de se venger, en vertu de leur mentalité religieuse. Non, tuer ou mourir volontairement pour une cause pourrait alors devenir quelque chose comme une sorte de réalisation sociale par laquelle l'individu s'accomplirait jusqu'au bout, pour servir ou défendre ceux qu'il aime ou une collectivité au profit de laquelle il a renoncé à l'immortalité.

Vus sous ce jour, la croyance au libre arbitre et le besoin de liberté qui lui correspond, seraient donc surtout des moyens de permettre à l'individu de cultiver l'illusion de l'immortalité et de nier l'existence de sa fin, de sa mort. Cette croyance conduirait à faire passer l'individu avant la collectivité et justifierait tous les moyens qui permettent d'assurer l'indi-

vidu aux dépens de la collectivité. Elle serait à la base des conceptions sociales qui permettent l'exploitation et l'utilisation des individus pour défendre des intérêts particuliers de certaines classes d'une collectivité, de certaines minorités ou personnalités ne représentant nullement les intérêts de la collectivité. Bref, elle marcherait de pair avec ce qu'on appelle le capitalisme, où le capital est utilisé surtout pour assurer le bien-être, la sécurité et la survie d'une classe de privilégiés pour laquelle les individus se sacrifient, attendant d'elle, comme d'une divinité, protection et immortalité.

L'abandon de cette croyance déterminerait une autre conception sociale où le capital ne serait pas le privilège de certains particuliers au profit desquels la plupart des individus se sacrifient, mais où il serait utilisé au détriment de certains intérêts particuliers qu'on sacrifierait aux intérêts de la collectivité. Ce développement psychique de l'individu conditionnerait une nouvelle utilisation des valeurs et des richesses auxquelles peuvent s'attacher les individus. Les transformations sociales qui en résultent ne seraient donc que l'expression du développement psychique des individus et des collectivités, qui se substitueraient ainsi au père et à Dieu.

Les mouvements d'opinions et la lutte d'idées qui conditionnent ce que nous appelons aujourd'hui fascisme ou communisme, par exemple, me paraissent être un aspect de ce processus psychique profond, de cette gestation de la vie que représente le va et vient du développement du *Je* collectif de notre société.

Ces réflexions sur la notion du libre arbitre, de la liberté et de la mort s'ajoutent, je crois, nécessairement pour nous aux idées que nous avons développées dans le troisième et le quatrième chapitre de ce travail.

57. Hy.
60

Chez les mêmes Éditeurs
LA BIBLIOTHÈQUE PSYCHANALYTIQUE

Dr RENÉ ALLENDY

La Psychanalyse, doctrines et applications.....	15 fr. »
La Justice Intérieure	18 fr. »

MARIE BONAPARTE

Edgar Poë	2 vol. 80 fr. »
Des Autoérotismes Agressifs	3 fr. »
La Prophylaxie Infantile des Névroses	4 fr. »
Deuil, Nérophilie et Sadisme.....	3 fr. »
Introduction à la Théorie des Instincts.....	10 fr. »

A. BOREL et M. CÉNAC

L'Obsession	4 fr. »
--------------------------	----------------

ANNA FREUD

Introduction à la Psychanalyse des Enfants.....	4 fr. »
--	----------------

SIGMUND FREUD

L'Avenir d'une Illusion.....	12 fr. »
Malaise dans la Civilisation.....	10 fr. »
Cinq Psychanalyses	50 fr. »

Dr ÉDOUARD HITSCHMANN et EDMOND BERGLER

La Frigidité de la Femme.....	7 fr. 50
--------------------------------------	-----------------

Dr RENÉ LAFORGUE

L'Echec de Baudelaire, étude sur la névrose du poète.....	18 fr. »
Libido, Angoisse et Civilisation.....	6 fr. »

Drs LAFORGUE et HESNARD

Les Processus d'Auto-Punition.....	7 fr. »
---	----------------

Drs LAFORGUE ET LEUBA

La Névrose Familiale et la Famille Névrotique.....	6 fr. »
---	----------------

Dr OTTO RANK

Don Juan et le Double.....	16 fr. 50
-----------------------------------	------------------